

Paidós  
Studio

GIANNI  
VATTIMO

CREER

QUE

SE CREE

Últimos títulos publicados:

71. S. Akhilananda - *Psicología hindú*
72. G. Vattimo - *Más allá del sujeto*
73. G. Geertz - *El antropólogo como autor*
74. R. Dantzer - *Las emociones*
75. P. Grimal - *La mitología griega*
76. J.-F. Lyotard - *La fenomenología*
77. G. Bachelard - *Fragmentos de una poética del fuego*
78. P. Veyne y otros - *Sobre el individuo*
79. S. Fuzeau-Braesch - *Introducción a la astrología*
80. F. Askevis-Leherpeux - *La superstición*
81. J.-P. Haton y M.-C. Haton - *La inteligencia artificial*
82. A. Moles - *El Kitsch*
83. F. Jameson - *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*
84. A. dal Lago y P.A. Rovatti - *Elogio del pudor*
85. G. Vattimo - *Ética de la interpretación*
86. E. Fromm - *Del tener al ser*
87. L.-V. Thomas - *La muerte*
88. J.-P. Vemant - *Los orígenes del pensamiento griego*
89. E. Fromm - *Lo inconsciente social*
90. J. Brun - *Aristóteles y el Liceo*
91. J. Brun - *Platón y la Academia*
92. M. Gardner - *El ordenador como científico*
93. M. Gardner - *Crónicas marcianas*
94. E. Fromm - *Ética y política*
95. P. Grimal - *La vida en la Roma antigua*
96. E. Fromm - *El arte de escuchar*
97. E. Fromm - *La patología de la normalidad*
98. E. Fromm - *Espíritu y sociedad*
99. E. Fromm - *El humanismo como utopía real*
100. C. Losilla - *El cine de terror*
101. J. Bassa y R. Feixas - *El cine de ciencia ficción*
102. J.E. Monterde - *Veinte años de cine español (1973-1992)*
103. C. Geertz - *Observando el Islam*
104. C. Wissler - *Los indios de los Estados Unidos de América*
105. E. Gellner - *Posmodernismo, razón y religión*
106. G. Balandier - *El poder en escenas*
107. Q. Casas - *El western*
108. A. Einstein - *Sobre el humanismo*
109. E. Kenig - *Historia de los judíos españoles hasta 1492*
110. A. Oniz y M.J. Piqueras - *La pintura en el cine*
111. M. Douglas - *La aceptabilidad del riesgo según las ciencias sociales*
112. H.-G. Gadamer - *El mito de la filosofía occidental*
113. E.W. Said - *Representaciones del intelectual*
114. E.A. Havelock - *La musa aprende a escribir*
115. C.F. Heredero y A. Santamarina - *El cine negro*
116. B. Waldenfels - *De Husserl a Derrida*
121. G. Vattimo - *Crear que se cree*

Título original: *Credere di credere*  
Publicado en italiano por Garzanti, Milán

Traducción de Carmen Revilla

Cubierta de Mario Eskenazi

1a. edición en la Argentina, 1996

Impreso en la Argentina - Printed in Argentina  
Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723

© 1996 by Gianni Vattimo

© Copyright de todas las ediciones en castellano

Editorial Paidós SAICF  
Defensa 599, Buenos Aires

Ediciones Paidós Ibérica SA  
Mariano Cubí 92, Barcelona

La reproducción total o parcial de este libro, en cualquier forma que sea, idéntica o modificada, escrita a máquina, por el sistema "multigraph", mimeógrafo, impreso por fotocopia, fotoduplicación, etc., no autorizada por los editores, viola derechos reservados. Cualquier utilización debe ser previamente solicitada.

ISBN 950-12-6721-0

## Sumario

Retorno .....	9
El retorno y la filosofía .....	21
Herencia cristiana y nihilismo .....	29
Encarnación y secularización .....	36
Más allá de la violencia de la metafísica ..	44
Secularización: ¿una fe purificada? .....	49
La revelación continúa .....	52
Cristianismo y modernidad .....	54
Desmitificación contra paradoja: el sentido de la <i>kenosis</i> .....	61
Desmitificar la moral .....	63
Desmitificar los dogmas .....	66
Secularización: el límite de la caridad ...	72
Ilustración reencontrada .....	77
Los contenidos de la fe .....	82
Paréntesis: la «cuestión moral» .....	86
Retornar ¿adónde? .....	92
Una fe «reducida» .....	95
Secularización contra pensamiento trágico	100
La razón y el salto .....	107
¡Qué pena! .....	110
Post scriptum .....	119

## *Retorno*

Durante mucho tiempo me he levantado pronto para ir a misa antes de la escuela, del despacho, de las clases en la universidad; podría por tanto comenzar este libro añadiendo, también, el fácil *calembour* de que se trata de una «busca del templo perdido». Pero, ¿me puedo permitir no ya el *calembour*, sino el discurso en primera persona? Caigo en la cuenta de que jamás he escrito así, salvo cuando se trata de discusiones, polémicas, cartas al director; jamás en ensayos y textos de carácter «profesional», crítico o filosófico. Aquí se plantea la cuestión tanto porque las páginas que siguen retoman temas de una larga entrevista a dos voces, junto a Sergio Quinzio, recogida en *La Stampa* por Claudio Altarocca el año pasado, y allí se hablaba en primera persona, cuanto porque el tema de la religión y de la fe parece reclamar una escritura necesariamente «personal» y comprometida, aunque el discurso no será principalmente narrativo y, tal vez, tampoco estará siempre tan netamente referido a un yo narrador-creyente.

En segundo lugar, me parece que debo precisar desde el inicio que si me veo inducido a ha-

blar y escribir de fe y de religión es porque pienso que esto no afecta sólo a un renovado interés personal mío por este tema: lo decisivo es que advierto un renacer del interés religioso en el clima cultural en el que me muevo. Se trata, ciertamente, de una razón vaga, bastante subjetiva también, poco más que de una impresión; pero al intentar justificarla y documentarla entro ya en el desarrollo del tema. La renovada sensibilidad religiosa que «siento» a mi alrededor, en su rigurosa imprecisión e indefinibilidad, corresponde bien al «volver a creer» en torno al que girará mi discurso.

Una mezcla, pues, de hechos individuales y hechos colectivos (¡considerados individualmente!). Es verdad que he llegado a un punto de la vida en el que parece obvio, previsible, y también un poco banal, que uno se replantee la cuestión de la fe. Replantear: puesto que, al menos para mí, se trata, desde luego, del retorno de una temática (digámoslo así, también aquí con un término que dice poco) a la que he estado ligado en el pasado. Entre paréntesis, ¿es posible que la cuestión de la fe no sea un replanteamiento? Es una buena pregunta, ya que, como se verá por lo que sigue, encuentro que es constitutivo de la problemática religiosa precisamente el hecho de ser siempre la recuperación de una experiencia hecha ya de algún modo. Ninguno de nosotros, en nuestra cultura occi-

dental —y quizás en todas las culturas—, comienza desde cero en el caso de la cuestión de la fe religiosa.

La relación con lo sagrado, Dios, las razones últimas de la existencia que, en general, son el tema de la religión (advierto que, en adelante, me permitiré usar estos términos sin perseguir su definición rigurosa, al menos en esta especie de conversación en público) es algo que todos vivimos como el representarse de un núcleo de contenidos de conciencia que habíamos olvidado, apartado, sepultado en una zona no exactamente inconsciente de nuestra mente, que habíamos, a veces, rechazado violentamente también como un conjunto de ideas infantiles —precisamente como cosas de otras épocas de nuestra vida, tal vez errores en los que habríamos incurrido y de los que se trataría de liberarse.

Insisto en este asunto de la «recuperación» porque tiene que ver con uno de los temas del discurso que pretendo desarrollar al intentar individualizar la «secularización» como rasgo constitutivo de una auténtica experiencia religiosa. Ahora bien, secularización significa precisamente, y ante todo, relación de procedencia desde un núcleo de lo sagrado del que uno se ha alejado y, sin embargo, permanece activo, incluso en su versión «decaída», distorsionada, reducida a términos puramente mundanos, etc. Los muy creyentes pueden obviamente interpretar

la idea de la recuperación y del retorno como signo de que se trata sólo de volver a encontrar un origen que es la misma dependencia de las criaturas con respecto a Dios; pero, por mi parte, considero que es igualmente significativo e importante no olvidar que este reencuentro es también el reconocimiento de una relación necesariamente deyecta; como en el caso del olvido del ser del que habla Heidegger, tampoco aquí (analogía, alegoría; una vez más, ¿secularización del mensaje religioso?) se trata tanto de recordar el origen olvidado, trayéndolo al presente a todos los efectos, cuanto de recordar que ya siempre lo habíamos olvidado, y que la rememoración de este olvido y de esta distancia es lo que constituye la única experiencia religiosa auténtica.

Pero entonces, ¿cómo «retorna» —si retorna, como creo— lo religioso en mi-nuestra experiencia actual? Por lo que a mí respecta, no me avergüenza decir que en ello interviene la experiencia de la muerte —de personas queridas con las que había pensado recorrer un camino mucho más largo, personas, en algunos casos, que había imaginado, siempre, presentes a mi lado cuando me hubiese tocado a mí irme y que, por otra parte, me parecían estimables también por su virtud (afectuosa ironía respecto al mundo, aceptación del límite de todo ser vivo...) de hacer aceptable y vivible la misma

muerte (como en un verso de Hölderlin: *beilend, begeisternd wie du*).<sup>1</sup>

Quizá, más allá de estos accidentes, lo que en un cierto momento de la vida vuelve a poner en juego la cuestión de la religión tenga que ver también con la fisiología de la madurez y el envejecimiento. La idea de hacer coincidir lo «externo» y lo «interno», según el sueño del idealismo alemán (era ésta la definición de la obra de arte en Hegel, pero también, en el fondo, el trabajo de la razón para Fichte), en otras palabras, a lo largo de la vida, la existencia de hecho con su significado adquiere nuevas dimensiones, en consecuencia se da cada vez más relieve a la esperanza de que esa coincidencia, que no parece realizable en el tiempo histórico y en el marco de una vida humana media, se pueda realizar en un tiempo distinto. Los postulados de la inmortalidad del alma y de la existencia de Dios en Kant se justifican precisamente con un argumento de este tipo: hay que tener un sentido del esfuerzo por hacer el bien, por actuar de acuerdo con la ley moral, es necesario poder esperar razonablemente que el bien (es decir, la unión de virtud y felicidad) se

1. En la poesía *Götter wandelten einst...*, en Hölderlin, *Gedichte*, Stuttgart, Reclam, 1979, pág. 51 (tr. cast. de F. Gorbea: *Obra poética completa*, I, Barcelona, Ed. 29, 1984).

realice en otro mundo, dado que en éste evidentemente no se da.

No estoy, sin embargo, del todo convencido de que sea «fisiológica» la renuncia a la coincidencia de existencia y significado en el más acá. Tiendo a creer (como en el caso del retorno de la religión, que se me presenta como un hecho «colectivo», además de ligado a mi específica experiencia de vida) que el abandono del sueño idealista (en el sentido usual y en el técnico-filosófico del término) está ligado también, o sobre todo, a específicas circunstancias históricas: para alguien, cuya vida coincidiese perfectamente con un largo proceso revolucionario de renovación y construcción entusiasta de un mundo (recuerdo lo que Sartre dice del «grupo en fusión» en la *Crítica de la razón dialéctica*),<sup>2</sup> la renuncia podría no ser tan inevitable. Si, con todo, una posibilidad así parece absurda cuando se piensa sólo en la revolución (y así sucede en Sartre, donde los momentos de plenitud del grupo en fusión recaen —¿fatalmente?— en lo práctico-inerte, en la *routine*, en la burocratización), podría no ser tan impensable en el caso, por ejemplo, de una vida de artista.

2. Véase J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, París, Gallimard, 1960 (tr. cast. en Losada; véase libro II, A).

Se resuelva como se resuelva este no banal problema, no consigo ver mi experiencia de la permanente discrepancia entre existencia y significado como un hecho exclusivamente fisiológico; se me presenta también, francamente, como la consecuencia de un proceso histórico en el que se han quebrado, de forma totalmente contingente, proyectos, sueños de renovación, esperanzas de rescate, también político, con los que me había sentido profundamente comprometido. Tal vez Pascal, el teórico del *divertissement*, diría que, con todo, incluso quien consiguiese vivir toda la vida en un clima de ininterrumpida intensidad proyectiva no haría sino esconder de este modo la amenazante posibilidad de la muerte individual, para la que no hay a la vista ninguna esperanza razonable de rescate. Probablemente no hay solución teórica para este problema. Tal vez la promesa cristiana de la resurrección de la carne invite precisamente a no resolverlo demasiado «fácilmente», como ocurriría si uno se limitase a remitir todo posible cumplimiento al «más allá». Que se trate de la «carne» y de su resurrección parece querer decir que, entre los contenidos de la esperanza cristiana, está también la idea de que el cumplimiento de la redención no está en discontinuidad total con nuestra historia y nuestros proyectos terrenos.

Por estos últimos pasajes debería ya resultar clara, al menos, una cosa: que el retorno de la

religión y del problema de la fe no carece de relación con la historia mundana y no se reduce a un mero tránsito de fases de la vida, pensada como un modelo permanente (todos, cuando envejecemos, comenzamos a pensar más en el más allá, y por tanto en Dios). Las ocasiones históricas que reclaman el planteamiento del problema de la fe tienen también, sin embargo, un rasgo en común con la fisiología del envejecimiento: en uno y otro caso el problema de Dios se plantea en conexión con el encuentro de un límite, con el darse de una derrota: creíamos poder realizar la justicia en la tierra, vemos que no es posible, y recurrimos a la esperanza en Dios. Nos amenaza la muerte como acontecimiento ineludible y huimos de la desesperación dirigiéndonos a Dios y a su promesa de acogernos en su reino eterno. ¿Se descubrirá, pues, a Dios sólo allí donde se choca con algo radicalmente desagradable? ¿Por qué la costumbre de decir «que sea lo que Dios quiera» sólo cuando algo va verdaderamente mal y no, por ejemplo, cuando se gana la lotería?

El mismo fenómeno del retorno de la religión en nuestra cultura parece que esté hoy ligado a la enormidad y aparente insolubilidad, para los instrumentos de la razón y de la técnica, de muchos problemas planteados, finalmente, al hombre de la modernidad tardía: cuestiones referentes, sobre todo, a la bioética, desde la ma-

nipulación genética a las cuestiones ecológicas, y además todos los problemas ligados al prorrumpir de la violencia en las nuevas condiciones de existencia de la sociedad masificada. Contra esta idea de reconocer a Dios sólo allí donde se encuentran límites insalvables y, por tanto, choques, derrotas, negatividad, se pueden levantar numerosas objeciones válidas, incluso desde el punto de vista de los creyentes (recuerdo la polémica de Dietrich Bonhoeffer contra la idea de Dios como «tapagujeros»),<sup>3</sup> pero, sobre todo, desde el punto de vista de la razón «laica». Dios, si existe, no es, ciertamente, sólo el responsable de nuestros problemas, y tampoco es sólo alguien que se da a conocer principalmente en nuestros fracasos. Sin embargo, este modo de experimentarlo está profundamente ligado a una cierta concepción de la trascendencia, sobre la que volveré más tarde.

Es como si, efectivamente, los prejuicios de nuestra cultura, y aún más los hábitos mentales heredados de una especie de atávica religión «natural» —aquella que ve a Dios en las potencias amenazadoras de la naturaleza, en los terremotos y huracanes de los que tenemos miedo y de los que, en una fase primitiva de la civilización,

3. Véase la carta del 29 de mayo de 1944, en *Resistencia e resa. Lettere scritte dal carcere*, edición a cargo de E. Bethge, Milán, Edizioni Paoline, 1988, pág. 382.

no sabemos defendernos si no es con creencias y prácticas mágicas y supersticiosas—, indujesen a concebir la trascendencia, ante todo, como lo opuesto a toda racionalidad, como una fuerza que manifiesta su alteridad a través de la negación de todo lo que nos aparece como razonable y bueno. Puede muy bien darse que, en el horizonte de estos prejuicios, la trascendencia divina aparezca sobre todo bajo esta luz, pero la experiencia de la fe también podría estar dirigida a consumir y disolver esta apariencia inicial —siguiendo la máxima evangélica «no os llamo ya siervos, sino amigos»—<sup>4</sup> mientras cierta teología y un cierto modo de vivir la religión, e incluso la autoridad de la Iglesia católica, parecen querer fijarla como definitiva y verdadera.

Que el retorno de Dios en la cultura y en la mentalidad contemporánea tenga que ver con las condiciones de derrota en las que parece encontrarse la razón frente a muchos problemas que se han agrandado precisamente en la actualidad, no quiere decir en absoluto, por lo tanto, que se deba considerar insuperable la imagen de la trascendencia divina como potencia amenazadora y negativa, en cuanto que estos rasgos garantizarían mejor su efectiva alteridad respecto a lo simplemente «humano». Por lo demás, la

4. Jn 15,15.

dramaticidad de estos problemas abiertos es sólo uno de los factores que determinan hoy la renovada actualidad de la religión. Se pueden recordar, al menos, otros dos tipos de razones, unas más específicamente «políticas», otras, ligadas a las cuestiones filosóficas. Por lo que se refiere a las razones políticas, éstas remiten, ante todo, al decisivo papel que ha jugado el papado de Wojtyła en la erosión y después en la auténtica disolución de los regímenes comunistas del Este de Europa. A esta presencia política del Papa se une, fuera de la Europa cristiana y católica, la creciente importancia política de las jerarquías religiosas islámicas (con todas sus diferencias) en el mundo musulmán.

Se podrá decir que el nuevo y relevante peso político de las jerarquías religiosas no es causa, sino efecto de la renovada sensibilidad religiosa. Aunque, naturalmente, es difícil zanjar claramente la cuestión, encuentro más probable que la política, aquí, sea causa, aunque sólo sea porque la explicación que proporciona es mejor y más determinada; desde la otra hipótesis habría que recurrir o, simplemente, a la Providencia que misteriosamente atrae hoy a los hombres hacia Dios, o a los discursos, demasiado genéricos siempre, sobre la gravedad de la crisis de nuestro tiempo, que —de acuerdo con el mecanismo al que he aludido antes— debería explicar por qué Dios es de nuevo un elemento tan

central de nuestra cultura. Naturalmente, el peso político de las jerarquías religiosas tampoco nace de la nada. Por ejemplo, la atención que, no sólo por parte de los musulmanes en sus países sino también por parte de los gobiernos y de la opinión pública en Occidente, se reserva a los *ayatollah* de las distintas confesiones no sería tal si no hubiese existido la «guerrilla» petrolífera de los años 60 y, después, el terrorismo de los fundamentalismos islámicos de los decenios siguientes, que tiene mucho más que ver con la época del colonialismo que con el *revival* religioso.

Un discurso análogo es válido, probablemente, para el mundo cristiano y el papado de Wojtyła. Su compromiso como polaco contra los regímenes soviéticos se ha desplegado en un momento en el que, por razones que no eran ante todo religiosas, aquellos regímenes se resquebrajaban ya. Su hundimiento ha ampliado, finalmente, el alcance de la acción del Papa, contribuyendo a conferirle una nueva autoridad ante la opinión pública. Por lo que se refiere específicamente a Italia, además, parece decisivo otro hecho que no está ligado exclusivamente al pontificado del Papa polaco, pero que ha irrumpido visiblemente justo durante estos años: el final del catolicismo político, en el sentido de que, para Italia, éste había significado una estrecha relación entre elección de fe y orientación (y obligación) electoral. La erosión de esta rela-

ción entre fe y política —que ha hecho atendible finalmente la enseñanza de la Iglesia en Italia, también para quienes jamás han sido democristianos, y ha dejado claramente fuera de juego el tradicional anticlericalismo de la cultura laica italiana— no ha sido, ante todo, consecuencia de una madurez religiosa, sino efecto de una configuración distinta del panorama político: debilitamiento del comunismo, caída de los bloques, final de la lucha entre el imperio del bien y el «imperio del mal» (como Reagan llamó en cierta ocasión a la URSS).

He aquí algunas posibles explicaciones «externas», político-sociales, del renacer de la religión, bien como renovado interés por parte de muchos en la cuestión de la fe, bien como difusa disponibilidad a escuchar la enseñanza de las iglesias y, en Italia, de la Iglesia católica.

### *El retorno y la filosofía*

Pero junto a estas explicaciones, para el renacer de la religión han sido también determinantes una serie de transformaciones acaecidas en el mundo del pensamiento, en las cuestiones teóricas. Si durante muchos decenios en nuestro siglo las religiones han aparecido, de acuerdo con la idea ilustrada y positivista, como formas de ex-

periencia «residual», destinadas a agotarse a medida que se imponía la forma de vida «moderna» (racionalización técnico-científica de la vida social, democracia política, etc.), hoy aparecen nuevamente como posibles guías para el futuro.

El hecho es que el «fin de la modernidad» o, en todo caso, su crisis ha traído consigo también la disolución de las principales teorías filosóficas que pensaban haber liquidado la religión: el cientifismo positivista, el historicismo hegeliano y, después, marxista. Hoy ya no hay razones filosóficas fuertes y plausibles para ser ateo o, en todo caso, para rechazar la religión. El racionalismo ateo, en efecto, había tomado en la modernidad dos formas: la creencia en la verdad exclusiva de la ciencia experimental de la naturaleza y la fe en el desarrollo de la historia hacia una situación de plena emancipación del hombre respecto a toda autoridad transcendente.

Estos dos tipos de racionalismo se han mezclado con frecuencia, por ejemplo en la concepción positivista del progreso. En ambas perspectivas el lugar de la religión no era sino provisional: un error destinado a ser desmentido por la racionalidad científica o un momento que debía ser superado por el desarrollo de la razón hacia formas de autoconsciencia más plenas y «verdaderas». Pero lo que hoy ha sucedido es que tanto la creencia en la verdad «objetiva» de las ciencias experimentales, como la fe en

el progreso de la razón hacia su pleno esclarecimiento aparecen, precisamente, como creencias superadas. Todos estamos ya acostumbrados al hecho de que el desencanto del mundo haya producido también un radical desencanto respecto a la idea misma de desencanto; o, en otras palabras, que la desmitificación se ha vuelto, finalmente, contra sí misma, reconociendo como mito también el ideal de la liquidación del mito. Naturalmente, no todos reconocen pacíficamente este resultado del pensamiento moderno; pero, al menos, que es insostenible tanto el racionalismo cientifista como el historicista en sus términos más rígidos —aquellos, precisamente, que dejaban fuera de juego la posibilidad misma de la religión— es un dato, generalmente, bastante asumido de nuestra cultura.

Es, pues, de aquí de donde parte mi discurso, que se inspira en las ideas de Nietzsche y de Heidegger sobre el nihilismo como punto de llegada de la modernidad y sobre la consiguiente tarea, para el pensamiento, de tomar en consideración el final de la metafísica. Puesto que estas ideas marcan profundamente el modo en el que propongo interpretar el retorno de la religión, daré de ellas aquí, al menos, una descripción sumaria. En las ideas nietzscheanas de nihilismo y «voluntad de poder» se anuncia la interpretación de la modernidad como consumación final de la creencia en el ser y en la realidad como datos

«objetivos» que el pensamiento se debería limitar a contemplar para conformarse a sus leyes. En una famosa página del *Crepúsculo de los ídolos*, bajo el título «Cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en fábula», Nietzsche recorre de nuevo las etapas de esta consumación. En primer lugar, la filosofía griega creyó colocar la verdad del mundo en un más allá metafísico —el mundo de las ideas de Platón que, con su precisión y estabilidad, debían garantizar la posibilidad de conocer rigurosamente las cosas cambiantes y mutables de la experiencia cotidiana—; después, mucho más adelante en la misma historia filosófica de la idea de verdad, llegó el descubrimiento kantiano de que el mundo de la experiencia está co-constituido por la intervención del sujeto humano (sin las formas *a priori* de la sensibilidad y del entendimiento no hay «mundo», sólo una «cosa en sí» de la que no sabemos nada, salvo que no podemos negar que exista); finalmente, el pensamiento toma conciencia de que lo que es verdaderamente real, como dicen los positivistas, es el hecho «positivo», esto es, el dato verificado por la ciencia; pero como la verificación es, precisamente, una actividad del sujeto humano (aunque no del sujeto individual), la realidad del mundo del que hablamos se identifica con aquello que viene «producido» por la ciencia en sus experimentos y por la tecnología con sus aparatos. No hay ya

ningún «mundo verdadero», o mejor, la verdad se reduce totalmente a lo «puesto» por el hombre, esto es, a la «voluntad de poder».

Heidegger toma de nuevo, sustancialmente, esta reconstrucción nietzscheana de la historia de la cultura occidental, sólo que, para él, esto significa que, con el nihilismo (el tomar en consideración explícitamente que el ser y la realidad son posición, producto del sujeto), ha llegado a su fin la metafísica, es decir —y éste es el sentido que el término adquiere en Heidegger— el pensamiento que identifica el ser con el dato objetivo, con la cosa ante mí, frente a la cual sólo puedo adoptar la actitud de contemplación, de silencio admirado, etc. Esta identificación, para Heidegger, es inaceptable; no porque se la pueda desvelar como un error, al que debería sustituir una visión más verdadera, aunque siempre «objetiva», de lo que es verdaderamente el ser: así estaríamos aún completamente dentro de la metafísica de la objetividad. Las razones para rechazar la metafísica son, para Heidegger, las mismas que valen para buena parte del pensamiento de vanguardia, no sólo filosófica sino también literaria y artística, de comienzos del siglo XX (recuerdo, como ejemplo, a Ernst Bloch y su *Espíritu de la utopía*, publicado en 1918 y que es una especie de *summa* de la mentalidad expresionista de vanguardia): la metafísica de la objetividad concluye en un

pensamiento que identifica la verdad del ser con la calculabilidad, mensurabilidad y, en definitiva, con lo manipulable del objeto de la ciencia-técnica. Ahora bien, en esta concepción del ser como objeto medible y manipulable se esconden las bases del mundo que Adorno llamará de la «organización total», en el que, fatalmente, también el sujeto humano tenderá a devenir puro material, parte del engranaje general de la producción y del consumo.

A partir de esta crítica de la metafísica —que, repito, no tiene principalmente bases teóricas sino ético-políticas (no se trata de oponer a la visión del ser como objeto una concepción más adecuada y verdadera, que seguiría siendo objetiva, sino de salir de un horizonte de pensamiento que, finalmente, se muestra enemigo de la libertad y de la historicidad del existir)— Heidegger construye una filosofía que se esfuerza en pensar el ser en otros términos, distintos de los de la metafísica. Respecto a otros desarrollos del espíritu de la vanguardia de comienzos del XX en la filosofía de nuestro siglo (el marxismo crítico de Lukács, la teoría crítica de la escuela de Frankfurt, las diversas corrientes existencialistas, etc.), la posición de Heidegger me parece la más radical y consecuente —no diré, obviamente, la más «verdadera», al menos no lo diré en el sentido de adecuación descriptiva a un objeto, el ser, presente ante nosotros.

El pensamiento de Heidegger encuentro que es radical y consecuente en relación con la experiencia que he tenido y tengo de la condición humana en el final de la modernidad, una experiencia en la que me parecen evidentes los caracteres nihilistas: la ciencia habla de objetos cada vez menos equiparables a los de la experiencia cotidiana, por lo que ya no sé bien a qué debo llamar «realidad» —a lo que veo y siento o a lo que encuentro descrito en los libros de física, de astrofísica; la técnica y la producción de mercancías configuran cada vez más mi mundo como un mundo artificial, en el que las necesidades «naturales», esenciales, no se distinguen ya de las inducidas y manipuladas por la publicidad, por lo que tampoco aquí tengo ningún parámetro para distinguir lo real de lo «inventado»; tampoco la historia, después del fin del colonialismo y la disolución de los prejuicios eurocéntricos, tiene ya un sentido unitario, se ha disgregado en una pluralidad de historias irreductibles a un único hilo conductor.

El nihilismo en el que Nietzsche y Heidegger ven el resultado y, creo, el sentido de la historia de Occidente (por otra parte, Heidegger insiste también en la etimología de la palabra Occidente: la tierra del ocaso, del declinar del ser) no aparece, desde su punto de vista, como un vagabundeo del espíritu humano del que se podría salir corrigiendo la ruta, con el descu-

brimiento de que el ser, en realidad, no es sólo voluntad de poder sino, también y sobre todo, otra cosa. Una «corrección» de este tipo, piensa Heidegger, no se sustraería a la trampa de la mentalidad objetivista. ¿Quién y con qué instrumentos podría establecer experimentalmente que el ser no es «producto», posición, objeto de la voluntad de poder, dado que siempre deberá establecer esta verdad con un procedimiento científicamente atendible, con métodos, con instrumentos y mediante cálculos? Desde el punto de vista de Heidegger son también inútiles los esfuerzos por encontrar de nuevo el ser en lo inmediatamente vivido, aún sin enjaular en los esquemas del método científico y que escaparía a los mecanismos de la objetivación.

Naturalmente, esas posiciones alternativas al nihilismo nietzscheano-heideggeriano merecen una atención y deberían ser discutidas más analíticamente (en otra parte he intentado hacerlo). Aquí me limito a declarar que mi reflexión sobre el retorno de la religión parte de la idea de que Heidegger y Nietzsche tienen razón y de la constatación de que, quizá, más allá de las motivaciones teóricas, que también me parecen convincentes, mi preferencia por la «solución» heideggeriana de los problemas de la filosofía de hoy está condicionada e inspirada, profundamente, por la herencia cristiana.

### *Herencia cristiana y nihilismo*

Hablo de herencia no sólo porque, en mi caso personal, la adhesión al mensaje cristiano es, por supuesto, algo del pasado que, en un cierto momento de mi vida, se ha actualizado a través de la reflexión sobre los hechos y las transformaciones teóricas de los que he hablado hasta ahora. Creo que se debe hablar de herencia cristiana en un sentido mucho más amplio y que atañe a nuestra cultura en general, la cual ha llegado a ser lo que es, también y sobre todo, porque ha sido íntimamente «trabajada» y forjada por el mensaje cristiano o, más en general, por la revelación bíblica (Antiguo y Nuevo Testamento).

Intentaré aclarar y simplificar: soy consciente de que, en una determinada interpretación de su pensamiento, prefiero a Nietzsche y a Heidegger respecto a otras propuestas filosóficas, con las que he entrado en contacto, porque encuentro que sus tesis están también (y quizá sobre todo) en armonía con un sustrato religioso, específicamente cristiano, que ha permanecido vivo en mí y se ha actualizado porque, al alejarme de él o al apartarlo (o al creer que lo hacía), he frecuentado, sobre todo, los textos de estos autores y a su luz he vivido e interpretado mi condición existencial en la sociedad de la modernidad tardía. En resumen: vuelvo a pensar seriamente el cristianismo porque me he cons-

truido una filosofía inspirada en Nietzsche y Heidegger, a cuya luz he interpretado mi experiencia en el mundo actual; pero muy probablemente me he construido esta filosofía, prefiriendo a estos autores, precisamente porque partía de aquella herencia cristiana que ahora creo encontrar de nuevo pero que, en realidad, no he abandonado nunca verdaderamente.

No insistiría tanto en estos análisis de la «circularidad» (¿escandalosa, desde un punto de vista lógico?) de mi situación si, precisamente a partir de estas ideas (otra vez, ¿sólo a partir de estas ideas? otro círculo...), no considerase que he descubierto que este círculo es también el que caracteriza la relación entre mi mundo, del final de la modernidad, con la herencia hebraico-cristiana.

Pero intentemos proceder con orden. Ante todo, ¿qué relación puede haber entre mi personal herencia cristiana —el hecho de haber crecido como católico practicante, militante, generalmente también ferviente y empeñado en el esfuerzo de corresponder a las enseñanzas de Jesucristo— y el nihilismo nietzscheano-heideggeriano?

Recordaré aquí que no es casualidad que estas reflexiones hayan encontrado, finalmente, el valor para concretarse, para convertirse en un texto, con ocasión de un coloquio con Sergio Quinzio. Quinzio ha sido uno de los autores

(junto a René Girard, del que hablaré más tarde) que más han pesado en mi reencuentro nihilista del cristianismo, aunque su modo de entender el nexo entre cristianismo y nihilismo no coincide, en último término, con el mío. Debo decir que donde creo que se deja sentir más la inspiración cristiana en mi lectura del pensamiento heideggeriano es en su caracterización en sentido «débil». «Pensamiento débil» es una expresión que usé en un ensayo de principios de los 80 que, después, vino a ser el texto de introducción a una recopilación (con el mismo título: Feltrinelli, 1983; tr. cast. de L. de Santiago, Cátedra, 1988) editada con Pier Aldo Rovatti y que ha acabado por parecer la etiqueta de una corriente, si no de una escuela, de confines todavía inciertos y, sobre todo, que no está unida, en absoluto, en torno a un núcleo de tesis características. Para mí, la expresión —que acuñé inspirándome en algunas páginas de un ensayo de Carlo Augusto Viano, que fue después uno de los críticos del pensamiento débil más ásperos y menos amistosos—<sup>5</sup> significa no tanto, o no principalmente, una idea del pensamiento más consciente de

5. Véase de Viano el ensayo sobre «La ragione, l'abbondanza e la credenza» en el volumen a cargo de A. G. Gargani, *Crisi della ragione*, Turín, Einaudi, 1979; y también el planfleto «antidebolista» *Va'pensiero*, Turín, Einaudi, 1985.

sus límites y que abandona las pretensiones de las grandes visiones metafísicas totalizantes, etc., cuanto una teoría del debilitamiento como carácter constitutivo del ser en la época del final de la metafísica. Si, de hecho, no se puede proseguir la crítica heideggeriana a la metafísica objetivista sustituyéndola por una concepción más adecuada del ser (pensado, pues, una vez más como objeto), hay que conseguir pensar el ser como no identificado, en ningún sentido, con la presencia característica del objeto. Pero esto, como creo que es fácil de argumentar, implica también que no se puede considerar la historia del nihilismo sólo como historia de un error del pensamiento: como si la metafísica —que identifica el ser con el objeto y, finalmente, lo reduce a producto de la voluntad de poder— fuese algo que afecta precisamente sólo a las ideas de los hombres, y específicamente de los filósofos y científicos occidentales, mientras el ser sería algo que, en todo caso, está más allá de todo esto, en su objetiva independencia. Brevemente (y, una vez más, he de remitir para una discusión más detallada, y espero que más convincente también, a otros trabajos míos): si se quiere pensar el ser en términos no metafísicos hay que pensar que la historia de la metafísica es la historia del ser y no sólo la historia de los errores humanos. Pero esto quiere decir que el ser tiene una vocación nihilista, que el reducirse, sustraerse, de-

bilitarse es el rasgo de lo que se nos da en la época del final de la metafísica y de la problematización de la objetividad.

Aquí, espero, se empieza a ver un poco más claramente por qué esta interpretación del pensamiento heideggeriano como «ontología débil» o del debilitamiento se puede pensar como un reencuentro del cristianismo y como un resultado del permanente actuar de su herencia. No sé bien en qué punto exacto del itinerario —desde luego, no coincide inmediatamente con la primera formulación de la interpretación «débil» de Heidegger en 1979; por el contrario, es posible que sea consecuencia de experiencias de dolor, enfermedad, muerte de personas queridas, algunos años después; más verosímilmente, a partir de la reflexión sobre la obra de René Girard, al que me acerqué leyendo, en primer lugar, *De las cosas escondidas desde la fundación del mundo* (de cuya traducción italiana, publicada en Adelphi en 1983, escribí una reseña para una revista)— el hecho es que, en un cierto punto, me he encontrado pensando que la lectura débil de Heidegger y la idea de que la historia del ser tenga como hilo conductor el debilitamiento de las estructuras fuertes, de la supuesta perentoriedad del dato real «exterior», que sería como un muro contra el que se va a chocar y así se da a conocer como efectivamente real (es ésta una imagen de la realidad del ser,

y en el fondo de la transcendencia de Dios, que he oído a Umberto Eco en un debate en 1994), no son sino la transcripción de la doctrina cristiana de la encarnación del Hijo de Dios.

Sé bien que el término «transcripción», que uso aquí a falta de otra palabra, oculta cantidad de problemas. Ante todo, ¿la transcripción es la verdad del texto original o es sólo una copia desvaída de ésta, que en su redacción original lograría ser restablecida? Espero que, por el discurso que sigue, resulte menos oscuro el sentido de esta relación entre filosofía (pensamiento débil) y mensaje cristiano, que yo consigo pensar sólo en términos de secularización, esto es, en el fondo, en términos de debilitamiento, o sea, de encarnación...

Pero, ¿tiene sentido pensar la doctrina cristiana de la encarnación del Hijo de Dios como anuncio de una ontología del debilitamiento? Aquí entra en juego mi lectura (no necesariamente fiel a la letra del texto, aunque tenga razones para considerar que el autor, en líneas generales, no la rechazaría) de la obra de Girard, que, antes del libro *De las cosas escondidas...* había publicado ya, entre otros, *La violencia y lo sagrado* (traducido también al italiano en Adelphi, 1980; al castellano en Anagrama, 1982), un texto de antropología filosófica, si queremos decirlo así con el fin de subrayar que no se trata de una antropología cultural en el sentido habitual del término:

una teoría sobre los orígenes y modos de desarrollo de la civilización humana, basada en la tesis de que lo que, desde el punto de vista puramente natural y humano, se llama sagrado está profundamente emparentado con la violencia.

Las sociedades humanas, dice más o menos Girard, se mantienen unidas por un poderoso impulso imitativo; pero este impulso es también la raíz de las crisis que amenazan con disolverlas, cuando la necesidad de imitar a los otros irrumpe en la voluntad de apropiarse de las cosas del otro y da lugar a una guerra de todos contra todos. Entonces, sucede un poco como en los estadios de fútbol, en los que la ira de los aficionados tiende a descargarse unánimemente sobre el árbitro, la concordia sólo se restablece encontrando un chivo expiatorio contra el que orientar la violencia. El chivo expiatorio, dado que funciona verdaderamente —al posibilitar el final de la guerra y al restablecer las bases de la convivencia— es investido con atributos sagrados y se convierte en objeto de culto, aunque, fundamentalmente, como víctima sacrificial. Estos caracteres «naturales» de lo sagrado se conservan también en la Biblia: la teología cristiana perpetúa el mecanismo victimario concibiendo a Jesucristo como la «víctima perfecta» que, con su sacrificio de valor infinito, como es infinita la persona humano-divina de Jesús, satisface plenamente la necesidad divina de justicia por el pecado de Adán. Girard

sostiene, a mi juicio con buenas razones, que esta lectura victimaria de la Escritura es errónea. Jesús no se encarna para proporcionar al Padre una víctima adecuada a su ira, sino que viene al mundo para desvelar y, por ello, también para liquidar el nexo entre la violencia y lo sagrado. Se le mata porque una revelación tal resulta demasiado intolerable para una humanidad arraigada en la tradición violenta de las religiones sacrificiales.

Que las iglesias cristianas hayan seguido hablando de Jesús como víctima sacrificial es sólo testimonio de la pervivencia de fuertes residuos de religión natural en el corazón mismo del cristianismo. Por otra parte, la revelación bíblica, el Antiguo y Nuevo Testamento, es también un largo proceso educativo de Dios respecto a la humanidad, que tiende a un distanciamiento, cada vez más claro, de la religión natural, del sacrificio. Este proceso aún no está cumplido, y es éste el sentido de las pervivencias victimarias en la teología cristiana.

### *Encarnación y secularización*

Lo que encuentro decisivo en estos textos de Girard (que, repito, están mucho más articulados y son mucho más ricos de como aquí aparecen y, sobre todo, tal vez se podrían leer de otra

forma), además del no siempre explícito reconocimiento de que la pedagogía divina continúa actuando, es decir, de que la revelación no se ha cumplido del todo, es la idea de la encarnación como disolución de lo sagrado en cuanto violento. Girard recoge aquí también la herencia de buena parte de la teología del siglo XX, que ha insistido en la radical diferencia entre fe cristiana y «religión», entendida ésta en el sentido de la natural propensión del hombre a pensarse dependiente de un ser supremo —el cual, precisamente porque responde a esta propensión natural, acaba por no ser sino una proyección de los deseos humanos, ofreciéndose a la crítica enérgicamente inaugurada por Feuerbach y continuada después por Marx.

Para seguir por el camino de un reencuentro nihilista del cristianismo basta con ir un poco más adelante que Girard, admitiendo que lo sagrado natural es violento no sólo en cuanto que el mecanismo victimario supone una divinidad sedienta de venganza, sino también en cuanto que atribuye a esta divinidad todos los caracteres de omnipotencia, absolutidad, eternidad y «transcendencia» respecto al hombre, que son los atributos asignados a Dios por las teologías naturales y, también, los que se consideran preámbulo de la fe cristiana. El Dios violento de Girard, en definitiva, es, en esta perspectiva, el Dios de la metafísica, el que la metafísica ha lla-

mado también el *ipsum esse subsistens*, porque, tal como ésta lo piensa, condensa en sí, eminentemente, todos los caracteres del ser objetivo. La disolución de la metafísica es también el final de esta imagen de Dios, la muerte de Dios de la que ha hablado Nietzsche.

Pero el final del Dios metafísico no prepara el reencuentro del Dios cristiano sólo en la medida en que despeja el campo de los prejuicios de la religión natural. Si el final de la metafísica tiene el sentido de desvelar el ser en cuanto que caracterizado por una íntima tendencia a afirmar la propia verdad mediante el debilitamiento, la ontología de la debilidad no será sólo una preparación negativa para el retorno de la religión; esto es lo que sucede en las filosofías de la religión de planteamiento existencialista, que oponen a la teología natural —que cree demostrar la existencia de Dios directamente, como causa del mundo— una antropología negativa, que demuestra la exigencia de Dios (siempre el Dios omnipotente y absoluto de la metafísica) a partir de la irresoluble problematicidad de la condición humana. La encarnación, es decir, el abajamiento de Dios al nivel del hombre, lo que el Nuevo Testamento llama *kenosis* de Dios,<sup>6</sup> será interpretada como signo de que el Dios no violento y no absoluto de la época posmetafísi-

6. Véase Pablo, *Carta a los Filipenses* 2,7.

ca tiene como rasgo distintivo la misma vocación al debilitamiento de la que habla la filosofía de inspiración heideggeriana.

¿Qué «gana» la filosofía, y también el pensamiento religioso cristiano, con el reconocimiento de esta cercanía? Dado que aquí he decidido lanzarme a un discurso en primera persona, confieso que el esclarecimiento de estas ideas, sobre la ontología débil como «transcripción» del mensaje cristiano, lo he vivido como un gran acontecimiento, como una suerte de «descubrimiento» decisivo; creo que, ante todo, porque me permitía restablecer una continuidad con mi origen religioso personal, como si me permitiese un retorno a casa —aunque esto no significaba, ni significa tampoco ahora, un retorno a la Iglesia católica, a su disciplina amenazadora y tranquilizante a la vez—. Era como volver a anudar un conjunto de hilos del discurso que había dejado pendientes y que, ahora, parecían encontrar de nuevo una coherencia y una continuidad.

Pero no se trata(ba) sólo de una satisfacción psicológica. Descubrir el nexo entre historia de la revelación cristiana e historia del nihilismo quiere decir también, ni más ni menos, confirmar la validez del discurso heideggeriano sobre la metafísica y su final. Se ha señalado recientemente por un autor, Richard Rorty, que, por otra parte, le es muy próximo, que una de las graves limitaciones de Heidegger consiste en llamar «historia del

ser» a un asunto que se desarrolla en no más de un centenar de libros de la tradición occidental, que constituyen el canon de la filosofía en la que Heidegger creció, cuyos límites y casualidad haría bien en reconocer, reduciendo sus pretensiones y considerando su ontología como la reconstrucción privada de una historia de familia. De acuerdo, pero si la historia de Occidente fuese verdaderamente interpretable (razonablemente interpretable) como nihilismo, entonces Heidegger no sería sólo el autor de una novela sustancialmente autobiográfica. Y de la historia de Occidente no sólo forma parte, sino que constituye también una suerte de hilo conductor, la historia de la religión cristiana.

Lo que en la reflexión sobre Girard (y también sobre Quinzio, con sus análisis de la historia de la civilización como prueba del «fracaso» del cristianismo si, dos mil años después de Jesús, hemos podido aún ver el Holocausto...) me ha abierto el camino es, brevemente, una concepción de la secularización característica de la historia del Occidente moderno como hecho interno al cristianismo, ligado positivamente al sentido del mensaje de Jesús; y una concepción de la historia de la modernidad como debilitamiento y disolución del ser (de la metafísica). Me he dicho con frecuencia, y me lo repito continuamente, que este «recomponerse» de las piezas de mi personal *puzzle* filosófico-religioso es

demasiado bonito para ser verdad. Pero desconfiar prejuiciosamente de lo que aparece como razonable y convincente sería aún un modo de aceptar acríticamente una concepción apocalíptica, o al menos necesariamente fragmentaria, del ser, un tipo de teología negativa que se contenta con reconocer que Dios no es adecuadamente nombrable por ninguno de los nombres que podamos darle. Por tanto, espero que, en vez de objetarme sólo que es demasiado bonito para ser verdad (o, lo que es lo mismo, que la modernidad, Occidente o la secularización son términos demasiado generales para tener valor, precisamente, «objetivo»), quien no esté de acuerdo me proponga otra hipótesis interpretativa más convincente.

La clave de todo este discurso es el término «secularización». Con él, como se sabe, se indica el proceso de «deriva» que desliga la civilización laica moderna de sus orígenes sagrados. Pero, si lo sagrado natural es aquel mecanismo violento que Jesús vino a desvelar y desmentir, es muy posible que la secularización —que es también pérdida de autoridad temporal por parte de la Iglesia, autonomización de la razón humana respecto a la dependencia de un Dios absoluto, juez amenazador, de tal modo transcendente en relación a nuestras ideas del bien y del mal que parece un soberano caprichoso y extravagante— sea justamente un efecto positi-

vo de la enseñanza de Jesús y no un modo de alejarse de ella. En resumen: quizás el mismo Voltaire es un efecto positivo de la cristianización (auténtica) de la humanidad, y no un blasfemo enemigo de Cristo.

No se trata, sin embargo, de buscar implicaciones paradójicas y pintorescas. El sentido «positivo» de la secularización, es decir, la idea de que la modernidad laica se constituye también y sobre todo como continuación e interpretación desacralizante del mensaje bíblico, es claramente reconocible, por ejemplo, en los estudios de sociología religiosa de Max Weber, de quien todos recordarán la tesis sobre el capitalismo moderno como efecto de la ética protestante y, más en general, la idea de que la racionalización de la sociedad moderna es impensable fuera de la perspectiva del monoteísmo hebraico-cristiano. Se puede hablar de la modernidad como secularización en otros muchos sentidos —ligados siempre a la idea de desacralización de lo sagrado violento, autoritario y absoluto de la religiosidad natural—: por ejemplo, la cuestión de la transformación del poder estatal desde la monarquía de derecho divino a la monarquía constitucional y de ésta a la actual democracia representativa se puede describir fácilmente también (si no sólo) en términos de secularización.

Otro autor al que con frecuencia me he referido para hablar de secularización como esencia

de la modernidad es Norbert Elias, cuyas obras se dirigen, generalmente, a ilustrar las transformaciones modernas del poder en el sentido de una formalización que lo priva progresivamente del carácter de absolutidad ligado a la soberanía de una persona «sagrada». En este proceso, entre otras cosas, se seculariza también la subjetividad moderna, en cuanto que, al entrar en un sistema de relaciones sociales y de poder más complejo que el de la relación con una persona soberana, debe necesariamente articularse de acuerdo con un sistema de mediaciones que la hacen menos perentoria, y se diría que la predisponen a convertirse en el sujeto del psicoanálisis. Éste, por lo demás, representa en sí mismo un poderoso factor de secularización en la medida en que, por ejemplo, disuelve la ilusión de la ultimidad sagrada de la conciencia (la herida al narcisismo del yo, como la llamó Freud).

Se puede observar que, al extender la noción de secularización a fenómenos tan diversos, se corre el riesgo de caer en lo arbitrario. De acuerdo. Por ello me parece más adecuado hablar, más en general, de debilitamiento, considerando la secularización como su caso más eminente. El término secularización sigue siendo, sin embargo, central, a mi modo de ver, porque subraya el significado religioso de todo el proceso. Es esto lo que entiendo cuando digo que la ontología débil es una transcripción del mensaje cristiano.

Si, como se ha dicho, admito que el hecho de preferir la lectura débil de Heidegger a otras perspectivas filosóficas es una consecuencia de mi herencia cristiana, la visión de la modernidad como época final de la metafísica que deriva de esta ontología también podrá reconocerse marcada decisivamente en sentido religioso; la centralidad del concepto de secularización expresará, justamente, este reconocimiento. Pero consiguientemente, muy en general, creo que se puede razonablemente reconocer que no sólo la economía capitalista (como mostró Weber), sino todos los rasgos principales de la civilización occidental, se estructuran en referencia a aquel texto base que fue, para esta civilización, la Escritura hebraico-cristiana. Que nuestra civilización ya no se profese explícitamente cristiana, e incluso que se considere generalmente una civilización laica, descristianizada, poscristiana, y que, sin embargo, esté, en sus raíces, profundamente forjada por esta herencia, es la razón para hablar de secularización «positiva» como rasgo característico de la modernidad.

### *Más allá de la violencia de la metafísica*

Poner en relación la secularización como rasgo constitutivo de la modernidad con la ontolo-

gía del debilitamiento significa también, además de proponer sugestivos desarrollos de filosofía de la historia, conferir al debilitamiento y a la secularización el significado de hilo conductor crítico, con implicaciones valorativas; y no porque sean rasgos «objetivos» del ser a los que se debe prestar asentimiento y a los que hay que conformarse, como diría una posición metafísica, o también una metafísico-historicista. Por lo demás, el discurso heideggeriano, al que desde el principio he reconocido que me remitía, nació precisamente como reacción a las pretensiones de la objetividad metafísica y a sus implicaciones ético-políticas también. Hemos intentado pensar el ser fuera de la metafísica de la objetividad precisamente por razones éticas; por tanto, estas razones deben guiarnos en la elaboración de las consecuencias de una concepción no metafísica del ser como la ontología del debilitamiento. En términos más claros: la herencia cristiana que retorna en el pensamiento débil es también y sobre todo herencia del precepto cristiano de la caridad y de su rechazo de la violencia. De nuevo, otra vez, «círculos»: de la ontología débil, como ahora mostraré, «deriva» una ética de la no-violencia; pero a la ontología débil, desde sus orígenes en el discurso heideggeriano sobre los riesgos de la metafísica de la objetividad, nos vemos conducidos porque actúa en nosotros la herencia cristiana del rechazo de la violencia...

Sólo reconocemos que la historia del ser tiene un sentido «reductivo», nihilista, una tendencia a afirmar la verdad del ser a través de la reducción del imponerse de los entes (sean éstos la autoridad política, el Dios amenazante y arbitrario de las religiones naturales, la ultimidad perentoria del sujeto moderno entendido como garantía de la verdad...) porque hemos sido educados por la tradición cristiana para pensar a Dios no como dueño sino como amigo, para considerar que las cosas esenciales no han sido reveladas a los sabios sino a los pequeños, para creer que quien no pierde su alma no la salvará... y así sucesivamente. Si ahora digo que, al pensar la historia del ser en cuanto guiada por el hilo conductor de la reducción de las estructuras fuertes, estoy orientado a una ética de la no-violencia, no estoy intentando legitimar «objetivamente» ciertas máximas de acción en base al hecho de que el ser está estructurado de una determinada manera; no hago sino reformular de otra forma una interpelación, una llamada que me habla desde la tradición en cuyo interior me encuentro situado y de la que, justamente, la ontología débil es (sólo) una arriesgada interpretación.

Si alguien (pienso de nuevo en Rorty) me dijese que no tengo necesidad de hablar de la historia del ser para explicar la preferencia por un mundo en el que prevalezcan la solidaridad y el respeto a los otros por encima de la guerra de

todos contra todos, siempre podría objetarle que es importante y útil, desde el punto de vista también del ejercicio de la solidaridad y el respeto, tomar conciencia de la raíz de nuestras preferencias; de la relación explícita con su procedencia (origen) es de donde una ética del respeto y de la solidaridad recava razonabilidad, precisión de contenidos, capacidad de hacerse valer en el diálogo con los otros.

Ya que no estoy escribiendo un tratado filosófico, sino narrando cómo y por qué creo haber encontrado de nuevo la religión mediante mi trabajo de estudioso de la filosofía, me puedo permitir dejar «huecos» en el discurso, es decir, direcciones problemáticas no desarrolladas hasta el fondo. Éste es el caso de esta complicada relación circular entre herencia cristiana, ontología débil y ética de la no-violencia. Concluiré, pues, breve y provisionalmente con este punto: es verdad que «fundar» una ética de la no-violencia sobre una ontología del debilitamiento puede parecer un enésimo retorno a la metafísica, según la cual la moralidad coincidía con el reconocimiento y el respeto a las esencias, a las leyes naturales, etc. Pero si la ontología de la que se trata habla del ser como algo que, constitutivamente, se sustrae, y cuyo sustraerse se revela también en el hecho de que el pensamiento no puede ya considerarse como reflejo de estructuras objetivas, sino sólo como arriesgada interpreta-

ción de herencias, interpelaciones, procedencias —entonces, este riesgo me parece completamente imaginario, un puro fantasma «lógico»—. Es como decir que también la tesis del debilitamiento es una filosofía de la historia que pretende decir la verdad (objetiva) del ser, cuando el único contenido de esta filosofía de la historia es, justamente, la consumación de toda filosofía objetiva de la historia; la paradoja me parece del todo aceptable incluso para una mentalidad atenta a no repetir los errores de la metafísica.

Me doy cuenta de que todo este discurso puede parecer huidizo: circularidad entre ontología del debilitamiento y herencia cristiana; carácter paradójico de una filosofía no metafísica que, sin embargo, cree poder hablar aún del ser y de una tendencia suya —tendencia, por otra parte, a huir de toda definición rigurosa, ley, regla, a través de una consumación indefinida de toda estructura fuerte, impositiva—. Es legítimo, sin embargo, sospechar de que la necesidad de «ideas claras y distintas» sea aún un residuo metafísico y objetivista de nuestra mentalidad. No estoy pidiendo que se acepte cualquier enunciado, por vago y contradictorio que aparezca. Intento proponer argumentos que, aunque no pretendan valer como descripciones definitivas de las cosas tal como son, me parecen interpretaciones razonables de nuestra condición, aquí y ahora. El rigor del discurso posmetafísico es sólo de este tipo:

busca una persuasión que no pretende valer desde un punto de vista «universal» —esto es, desde ningún punto de vista—, pero que sabe que proviene y se dirige a alguien que está en el proceso y, por tanto, no tiene nunca de ello una visión neutral, sino que aventura siempre, solamente, una interpretación. Una visión neutral, en este caso, no sólo no es posible, sino que carecería literalmente de sentido: como pretender luchar para ver objetivamente las cosas.

### *Secularización: ¿una fe purificada?*

En consecuencia, soy también consciente de que el cristianismo que reencuentro así —como herencia y como texto base de la transcripción que de él propone la ontología débil— es sólo el cristianismo como aparece (a mí; pero, creo, a «nosotros», a mí y a mis contemporáneos) en la época del final de la metafísica. Pero el cristianismo, la enseñanza de Jesús y su interpretación de los profetas ¿no es algo definitivo, una doctrina enseñada con autoridad de una vez por todas y que, precisamente como tal, se ofrece a nuestro redescubrimiento? Uno de los sentidos, o el sentido principal, de la centralidad de la idea de secularización como hecho «positivo» intrínseco a la tradición cristiana es, precisa-

mente, el de negar esta imagen objetivista del retorno. Secularización como hecho positivo significa que la disolución de las estructuras sagradas de la sociedad cristiana, el paso a una ética de la autonomía, al carácter laico del Estado, a una literalidad menos rígida en la interpretación de los dogmas y de los preceptos, no debe ser entendida como una disminución o una despedida del cristianismo, sino como una realización más plena de su verdad, que es, recordémoslo, la *kenosis*, el abajamiento de Dios, el desmentir los rasgos «naturales» de la divinidad.

Un ejemplo particularmente evidente, para quien conozca la historia italiana, puede ser el de la destrucción del poder temporal de los papas en el siglo XIX que, al principio, apareció como un sacrilegio digno de excomunión, pero, más tarde, se reconoció, al menos por parte de las conciencias religiosas más avisadas, e implícitamente se aceptó también por parte de la jerarquía eclesiástica, como «liberación» del núcleo más propiamente cristiano de la Iglesia, como una más auténtica afirmación de su imagen esencial. Lo mismo, quizá, se podría decir, mirando siempre a la reciente historia italiana, del final de lo que se llamó (aunque casi nadie recuerda ya la palabra) «colateralismo» de la Iglesia respecto a la Democracia Cristiana: entre los hechos que han permitido el final del anticlericalismo en Italia y han preparado las nuevas condiciones de atención a la

enseñanza de la Iglesia católica está también esta transformación, que, en un primer momento, apareció como un abandono, una pérdida, un empobrecimiento de la sensibilidad religiosa en el plano político. Pero éstos son sólo ejemplos muy contingentes y banales. La literatura teológica del XX está llena de meditaciones sobre el significado purificador que la secularización tiene para la fe cristiana, en cuanto disolución progresiva de los elementos de religiosidad «natural» a favor de un reconocimiento más sincero de la esencia auténtica de la fe. Es verdad que este reconocimiento frecuentemente se ha confundido con la afirmación de la absoluta transcendencia de Dios respecto a toda expectativa humana, en el sentido de la teología dialéctica<sup>7</sup> —es decir, a mi juicio, en la dirección aún de una imagen «naturalista», absoluta, amenazadora y arbitraria, de lo divino.

7. Se llama teología dialéctica o teología de la crisis al movimiento intelectual inaugurado, en la teología protestante, por el comentario de Karl Barth a la *Carta a los Romanos* de san Pablo (véase K. Barth, *La carta a los Romanos*, 1919; tr. it. de G. Miegge, Milán, Feltrinelli, 1962) y que tuvo a F. Gogarten como uno, entre otros, de sus exponentes. Los términos «crisis» y «dialéctica» aluden al hecho de que entre la realidad divina y la humana no hay continuidad, sino un salto cualitativo infinito que sólo puede ser colmado por la gracia de Dios, que, ciertamente, salva al hombre, pero sólo después de haberlo anulado de algún modo.

Por esto, a pesar de las analogías, el sentido en el que entiendo aquí la secularización como una vía positiva de desarrollo del cristianismo en la historia es diametralmente opuesto al de los teólogos dialécticos: la secularización no tiene como efecto el sacar a la luz, cada vez con más plenitud, la transcendencia de Dios, purificando la fe de una relación demasiado estrecha con el tiempo, las expectativas de perfeccionamiento humano, las ilusiones en torno a un progresivo esclarecimiento de la razón. Es, por el contrario, un modo en el que la *kenosis*, iniciada con la encarnación de Cristo —y antes ya con el pacto entre Dios y «su» pueblo— continúa realizándose en términos cada vez más claros, al seguir la obra de educación del hombre hacia la superación de la originaria esencia violenta de lo sagrado y de la misma vida social.

### *La revelación continúa*

Desde este punto de vista no es en absoluto escandaloso pensar en la revelación bíblica como en una historia que continúa, en la que estamos implicados y que, por tanto, no se ofrece al «redescubrimiento» de un núcleo de doctrina, dado de una vez por todas y permanente (disponible en la enseñanza de una jerarquía sacerdotal auto-

rizada para custodiarlo). La revelación no revela una verdad-objeto; habla de una salvación en curso. Esto se ve, por lo demás, desde la relación que Jesús establece con los profetas del Antiguo Testamento: Él se presenta como la auténtica interpretación de las profecías, aunque, en el momento de dejar a los discípulos, les promete que les mandará el Espíritu de Verdad que continuará enseñándoles —por tanto, que seguirá la historia de la salvación con la reinterpretación del contenido de sus doctrinas—. Desde aquí se empieza a ver también en qué sentido el autoritarismo de la Iglesia católica, acentuado sobre todo en las actitudes de algunos pontífices como Wojtyła, está ligado a la metafísica: no sólo a una metafísica determinada, la que penetra toda la tradición occidental en la forma del aristotelismo reelaborado por santo Tomás, sino a la metafísica en sentido heideggeriano, a la idea de que haya una verdad objetiva del ser que, una vez conocida (por la razón iluminada por la fe) se convierte en la base estable de una enseñanza dogmática y, sobre todo, moral que pretende fundarse sobre la naturaleza eterna de las cosas.

Historia de la salvación e historia de la interpretación están mucho más estrechamente ligadas de lo que la ortodoxia católica quisiera admitir. No se trata sólo del hecho de que para salvarse es necesario escuchar, entender y aplicar correctamente en la propia vida la enseñan-

za evangélica. La salvación se desarrolla en la historia a través también de una interpretación cada vez más «verdadera» de las Escrituras, en la línea de lo que sucede en la relación entre Jesús y el Antiguo Testamento: «Habéis oído que se dijo... pero Yo os digo». Y sobre todo: «No os llamo ya siervos, sino amigos». El hilo conductor de la interpretación que Jesús da del Antiguo Testamento es la nueva y más intensa relación de caridad entre Dios y la humanidad y, en consecuencia, también de los hombres entre sí. A esta luz —de la salvación como evento que realiza cada vez más plenamente la *kenosis*, el abajamiento de Dios que, así, desmiente la sabiduría del mundo, es decir, los sueños metafísicos de la religión natural que lo piensa como lo absoluto, omnipotente, transcendente; o sea como el *ipsum esse (metaphysicum) subsistens*— la secularización, esto es, la disolución progresiva de toda sacralización naturalista, es la esencia misma del cristianismo.

### *Cristianismo y modernidad*

Una primera consecuencia del considerar la secularización como la esencia misma del cristianismo será la de transformar la concepción cristiana de la modernidad, reforzando también

una transformación paralela del punto de vista sobre la civilización moderna. Este último, en efecto, ha estado dominado en nuestro siglo por los desarrollos «apocalípticos» de la crítica existencialista de comienzos de siglo que, como hemos visto, inspira también el inicio de la polémica heideggeriana contra la metafísica. Para la filosofía, de lo que se trata es de defender la libertad, la historicidad, la finitud también, de la existencia humana contra las consecuencias de una radical extensión, a todas las esferas de la vida, de la mentalidad metafísica, es decir, científico-técnica. Pero, precisamente al reflexionar sobre las raíces de la mentalidad metafísica, Heidegger descubrirá, en las obras que siguen a la llamada *Kehre* de su pensamiento, que esa subjetividad humana que se quiere defender contra la organización total, preparada e impulsada por la ciencia-técnica, es profundamente cómplice de la metafísica, en la medida en que cree poder hacer valer los propios derechos en nombre de una esencia estable, una vez más «objetiva», que es sólo otro aspecto del mundo de las esencias del que proviene el objetivismo técnico-científico. El sujeto humano, humanista, que se intentaría preservar de los efectos nefastos de la organización total es sólo, dice Heidegger, el «sujeto del objeto» —podríamos decir: el sujeto cristiano-burgués que ha construido el mundo de la voluntad de poder y que ahora se

retrae, asustado, ante las consecuencias de su propia acción.<sup>3</sup>

En resumen, la enemistad de la filosofía de origen existencialista hacia el mundo técnico-científico está inspirada por una idea de la esencia humana que en ella se defiende que ya no puede valer, una vez reconocida, precisamente en nombre de la libertad y la historicidad de la existencia, la necesidad de salir de la metafísica. En base a estas reflexiones, y mientras buena parte del pensamiento crítico del siglo XX sigue ligado a una visión estigmatizadora de la sociedad tecnológica, Heidegger (al menos en algunas páginas de su obra)<sup>9</sup> reconoce que, justamente a

8. Para una más amplia ilustración de estos temas, me permito remitir a dos de mis libros: *Introduzione a Nietzsche*, Roma-Bari, Laterza, 1994 (7ª ed.) (tr. cast. en Edicions 62, 1987); *Introduzione a Heidegger*, ibíd., 1993 (8ª ed.) (tr. cast. de A. Báez en Gedisa, 1986).

9. Me refiero, por ejemplo, al famoso texto de *Identidad y diferencia* (1957) (ed. cast. de A. Leyte en *Anthropos*, 1988, págs. 81-87), en el que Heidegger reconoce en el mundo de la total organización técnico-científica moderna un posible primer anuncio de una nueva —ya no metafísica— relación entre el hombre y el ser. A partir de textos como éste se puede desarrollar la interpretación radicalmente antimetafísica del pensamiento de Heidegger, sobre cuyabase nace el «pensamiento débil». Sobre este difícil punto del pensamiento heideggeriano véase el cap. X de mi libro *La fine della modernità*, Milán, Garzanti, 1985 (tr. cast. de A. L. Bixio en Gedisa, 1986)

través de la disolución del sujeto que acontece en esta sociedad, es posible que se prepare la salida de la metafísica.

Todo esto podemos traducirlo, sumariamente, así: el pensamiento «humanístico» de comienzos del XX se ha preocupado, ciertamente, de oponerse a la incipiente organización total de la sociedad que se perfilaba como efecto del dominio de la ciencia-técnica; precisamente en nombre de esta exigencia, Heidegger criticó el objetivismo de la metafísica y reconoció en ello su resultado nihilista. Sin embargo, la crítica de la metafísica condujo a Heidegger a reconocer también la profunda complicidad del «sujeto moderno» (por ejemplo, para entendernos, del individuo que es propietario o también del sujeto que cree en su conciencia como última instancia de verificación y valoración) con la metafísica objetivista. Este reconocimiento le permite considerar las transformaciones sociales, que parecen amenazar a la subjetividad moderna, como posibles (lo subrayamos) *chances* de emancipación respecto a la metafísica. Concretamente, todo esto significa preguntarse si esa indudable disolución de la individualidad, que se realiza en la sociedad de masas y, sobre todo, en nuestra sociedad de la comunicación generalizada, no es también oca-

y *La società trasparente*, ibíd., 1989, págs. 77 y sigs. (tr. cast. de Teresa Oñate en Paidós, 1990).

sión de «salvación», en el sentido de la máxima evangélica: quien no pierde su alma no la salvará.

Volvemos así a la secularización como esencia de la modernidad y del mismo cristianismo. La amenaza de la sociedad técnico-científica sobre el sujeto es lo que, desde el punto de vista religioso, se ve como la disolución de los valores sagrados por parte de un mundo cada vez más materialista, consumista, babélico, en el que, por ejemplo, se cruzan y conviven diversos sistemas de valores, que parecen imposibilitar una «verdadera» moralidad, y donde el juego de las interpretaciones (una vez más, en la Babel de los *mass media*, por ejemplo) parece imposibilitar cualquier acceso a la verdad. A todo esto se le aplica también el nombre de secularización; y, desde el punto de vista de la hipótesis que defiende aquí, precisamente a esta experiencia de «disolución» o, podríamos decir también, de debilitamiento de estructuras fuertes se le reconoce el carácter de la *kenosis* en la que se realiza la historia de la salvación.

Por supuesto, aquí la idea se presenta en términos voluntariamente escandalosos y provocativos, necesarios, a mi juicio, para sacudir la costumbre, tanto religiosa como filosófica, de dar por descontado que la modernización amenaza los valores, la autenticidad, la libertad, etc. Por lo que respecta específicamente al cristianismo y, sobre todo, al catolicismo romano, se entiende el

significado y la importancia de esto si se piensa que muchos de los conflictos que han caracterizado la vida de la Iglesia en la modernidad —aunque quizá desde mucho antes— se han desarrollado en torno al problema de la defensa de la doctrina auténtica, que es siempre la más antigua, y, más concretamente, de la defensa de aspectos de la doctrina y de la práctica que, evidentemente, reflejaban la vinculación a la cultura de un determinado mundo histórico, considerada erróneamente como la única adecuada a la enseñanza evangélica. El asunto de la oposición de la Iglesia a la democracia moderna, por no remontarnos a las cuestiones vinculadas a la condena de Galileo, muestra claramente que el problema recurrente en la historia de la Iglesia es esta absolutización de determinados horizontes históricos contingentes que se pretende que, por el contrario, sean inseparables de la verdad de la revelación.

Recordemos que Wilhelm Dilthey (en un libro que, entre otras cosas, Heidegger ciertamente conoció y, probablemente, influyó en su visión de la historia de la filosofía) sugirió que la tendencia de la Iglesia a «malinterpretar» el sentido de la revelación, a causa de sus vinculaciones a una realidad histórica determinada, nace con la actividad de suplencia que el cristianismo primitivo se encontró con que tenía que ejercer en el ocaso del mundo antiguo, con la caída del Imperio Romano, cuando, ante el vacío de instituciones civiles, las únicas

autoridades capaces de asegurar las bases mínimas de la convivencia eran el Papa y los obispos.<sup>10</sup> Pero, una vez más, la noción de secularización que defiendo aquí no significa que la Iglesia deba ir hacia una separación cada vez más neta de su doctrina por el compromiso con la historia —ésta, como he dicho antes, creo que es la vía que sigue una determinada teología dialéctica y, en general, toda teología que, metafísicamente aún, entiende la experiencia religiosa auténtica como encuentro con una transcendencia totalmente otra, hasta el punto de resultar incomprensible, paradójica, «absurda»—. Es precisamente al contrario: si la secularización, es decir, la transformación «reductiva» de lo sagrado metafísico-natural, en virtud de la relación de amistad que Dios decide instaurar con el hombre y es el sentido de la encarnación de Jesús, es la esencia de la historia de la salvación, lo que se debe oponer a la indebida vinculación con esta o aquella realidad histórica determinada es la disponibilidad más total a leer «los signos de los tiempos», a identificarse, por tanto, siempre de nuevo con la historia, reconociendo con franqueza la propia historicidad. Repito: es esto lo que hace Jesús en su lectura y «realización» (también ésta histórica) de las profecías del Antiguo Testamento.

10. Véase W. Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883) (tr. cast. en *Revista de Occidente*, 1966, págs. 375 y sigs. o en *FCE*, I, págs. 240 y sigs.).

### *Desmitificación contra paradoja: el sentido de la kenosis*

Sobre esta base ¿no resultará también más «fácil» acercarse, desde el punto de vista de la razón «moderna» —generalmente considerada enemiga de la fe—, a los contenidos de la revelación cristiana? Como se sabe, uno de los términos más populares en una determinada teología del siglo XX —obviamente, no tanto en la teología católica, al menos en la «oficial»— ha sido el de «desmitificación». No pretendo retomarlo aquí en su sentido originario, ni seguir su historia en los últimos decenios.<sup>11</sup> Pero es hasta demasiado obvio que, tanto en el plano de los dogmas como en el de la moral, lo que siempre ha obstaculizado la adhesión al cristianismo o, como dicen, la «elección de la fe» por parte del hombre moderno medio es, precisamente, la apariencia «escandalosa» de muchas doctrinas y muchas posiciones morales. El texto evangélico, para hablar sensatamente al hombre medianamente culto de hoy, parece necesitar, precisamente, de una buena do-

11. Marcada, sobre todo, por la obra de Rudolf Bultmann. Una idea general del sentido de su obra se puede obtener de su libro *Nuovo Testamento e mitologia*, Brescia, Queriniana, 1970. Véase también K. Jaspers y R. Bultmann, *Il problema della demitizzazione* (1954), Brescia, Morcelliana, 1993.

sis de desmitificación, de eliminación del mito. Sé bien que, con mucha frecuencia, la fe cristiana se ha presentado —también con buenas razones textuales (ciertos pasajes de san Pablo sobre el escándalo de Cristo; aunque era escándalo para los judíos, tal vez porque no restauraba el reino de Israel...)— como esencialmente escandalosa, paradójica, de tal manera que exige un «salto».

Pero tengo la sospecha —creo que fundada— de que toda esta retórica está profundamente ligada, como ya he apuntado, a una concepción todavía metafísico-naturalista de Dios: la única gran paradoja y escándalo de la revelación cristiana es, justamente, la encarnación de Dios, la *kenosis*, es decir, el haber puesto fuera de juego todos aquellos caracteres transcendentales, incomprensibles, misteriosos y, creo, también extravagantes que, por el contrario, conmueven tanto a los teóricos del salto en la fe, en cuyo nombre, en consecuencia, es fácil dar paso también a la defensa del autoritarismo de la Iglesia y de muchas de sus posiciones dogmáticas y morales ligadas a la absolutización de doctrinas y situaciones históricamente contingentes y, frecuentemente, superadas de hecho. Todos deberíamos reivindicar el derecho a no ser alejados de la verdad del Evangelio en nombre de un sacrificio de la razón, requerido sólo por una concepción naturalista, —humana, demasiado humana y, en definitiva, no cristiana— de la transcendencia de Dios.

¿Estoy intentando sustituir por un cristianismo demasiado fácil aquel, severo y paradójico, propuesto por los defensores del «salto»? Yo diría que intento sólo atenerme más fielmente que ellos a la paradójica afirmación de Jesús, de acuerdo con la cual no debemos ya considerarnos siervos de Dios, sino sus amigos. No es, pues, un cristianismo fácil, sino, en todo caso, amigable, justo como Cristo mismo nos lo ha predicado.

### *Desmitificar la moral*

Tal vez aquí resulte oportuno un paréntesis que tiene que ver con un aspecto paradójico del actual «retorno» de la religión, y específicamente del cristianismo, en nuestra sociedad. Por las razones que he intentado desarrollar desde el comienzo, y quizá por muchas otras que se me escapan, la enseñanza de la Iglesia católica hoy, en países como Italia, aunque no sólo en éstos, tiende a escucharse con más atención y respeto; desde hace un tiempo muchos «valores cristianos» parecen más populares: hay una general reprobación del racismo, se extiende un humanitarismo (a veces, también con rasgos de una desagradable retórica que lo hacen grotesco) que rechaza la idea de la guerra, que se conmueve con la miseria del tercer mundo, que invoca la

paz y la solidaridad. Naturalmente, ni que decir tiene que todo esto no significa, en absoluto, que, en la práctica, nuestro mundo sea mucho mejor que el del pasado; pero, con todo, quiere decir algo: al menos, para volver a la específica realidad italiana y occidental, que ha acabado el anticlericalismo «moderno», fundado en la seguridad en sí misma de una razón cientifista e historicista que no veía límites a la propia y cada vez más completa afirmación.

En esta atmósfera, la predicación de la Iglesia católica, rígidamente alistada para defender una moral familiar y sexual que ni siquiera los católicos practicantes toman ya, verdaderamente, en serio, parece justificarse, más que con razones doctrinales (que con frecuencia aparecen, además, como irrisorias, cuando, por ejemplo, parecen identificar la masturbación con el genocidio), con la necesidad de defender una determinada imagen del «verdadero creyente», que se debe distinguir de los cristianos tibios precisamente mediante el ejercicio de virtudes no exigidas por ninguna moral razonable, pero útiles para reforzar el carácter compacto de la Iglesia, concebida casi como un ejército en el que los soldados poco decididos no deben ser admitidos. Lo que estoy intentando decir es que la insistencia del Papa actual sobre determinados aspectos indefendibles de la moral sexual católica (basta pensar en la prohibición del uso de profilácticos en la época del sida) no pa-

rece motivada tanto por razones fundamentales (ni siquiera asumiendo como base la metafísica naturalista y esencialista preferida por el Papa), como por el propósito de evitar cualquier impresión de debilitamiento de la doctrina y de la moral cristiana. El cristianismo, en fin, debe abstenerse de adoptar una imagen demasiado amistosa respecto al hombre, a sus pasiones —vividias incluso legítimamente—, y a las mismas exigencias de la vida sobre el planeta (pienso, obviamente, en la prohibición de cualquier limitación de la natalidad en una época de explosión demográfica).

La «facilitación» de la fe que puede derivar de la idea de secularización como esencia misma del mensaje cristiano de salvación no se reduce, sin embargo, totalmente a aligerar la moral. Lo que es inútilmente escandaloso en el mensaje cristiano no son sólo, o ante todo, los aspectos particularmente «incómodos» de la moral eclesiástica —como con un supuesto realismo se tiende a pensar—. Por otra parte, al margen de los documentos oficiales del magisterio, la práctica pastoral hoy está mucho menos centrada en cuestiones de moral sexual. La misma centralidad del sexo en la vida —aquella centralidad por la que todavía hoy en el lenguaje corriente inmoralidad equivale a exceso y desorden en el comportamiento sexual— parece que esté ahora desapareciendo ya bajo los golpes, quizá también providenciales, de la difusión de la porno-

grafía. Se puede uno hasta preguntar, siguiendo la línea de la última obra de Michel Foucault, si el mismo psicoanálisis, tan centrado en la sexualidad, no es un fenómeno superado, que creció en una época de moralismo sexóphobo y, en todo caso, obsesionada por el sexo que, en la modernidad, acabó por convertirse en el último santuario de la consciencia individual, quizás a causa también de la cada vez más intensa planificación y nivelación de todos los demás aspectos de la vida que no escapan ya al proceso general de racionalización. Pero es éste un desarrollo que aquí sólo se puede apuntar; lo que encuentro digno de tomar en consideración es la hipótesis de que también el papel de la sexualidad en la vida individual y social se encuentre implicado en el proceso de secularización. No sólo, o principalmente, en cuanto que, con el debilitarse de la moral religiosa tradicional, el sexo deviene más libre, sino, sobre todo, en cuanto que tiende a perder aquel aura sagrada —paraíso e infierno del burgués del XIX— que ha conservado también en el psicoanálisis.

### *Desmitificar los dogmas*

Por tanto, no sólo es (o debe ser) objeto de secularización la moral religiosa tradicional; tam-

bién la visión general cristiana de Dios y del hombre puede afrontar tranquilamente un proceso de desmitificación sin temor a desfigurarse y a perder lo esencial, si es verdad que la totalidad de la relación de Dios con el mundo es lo que debe ser mirado desde el punto de vista de la *kenosis* y, por tanto, de la reducción, del debilitamiento, del desmentido de lo que la mentalidad religiosa natural creía que debía pensar de la divinidad. Ya no deberíamos oír en las homilias dominicales la expresión, favorita para ciertos párrocos cultos, «aquel desgraciado de Kant» (un nombre que, por otra parte, a muchos fieles no les dice absolutamente nada), por el hecho de que con su crítica a la razón ha hecho imposibles, o al menos filosóficamente muy dudosas, las tradicionales pruebas de la existencia de Dios como causa del mundo. ¿Es verdaderamente imposible escuchar la enseñanza de Jesús si no se admite que Dios sea, demostrablemente, la causa de la existencia del mundo físico? Ciertamente, la Biblia llama a Dios creador y padre; pero, si es por eso, le llama también pastor; y también le atribuye muchas actitudes como Dios «guerrero» y le hace compartir el odio de Israel por los enemigos, a los que, a veces, Él manda exterminar.

El lector se esperará ahora que yo desarrolle este discurso sobre los «absurdos» del texto bíblico y de la enseñanza tradicional de la Iglesia. Pero, al margen de cualquier otra consideración

(mi incompetencia exegética, y otras diversas razones que dificultan una empresa así —por lo demás ya abundantemente desarrollada por la crítica racionalista e ilustrada de las Escrituras...—), semejante propósito sólo podría estar inspirado por la idea de que se puede cumplir de una vez por todas, y desde el punto de vista de la razón como criterio de verdad, una desmitificación del cristianismo, aunque no sea para destruirlo, como han querido hacer muchos críticos racionalistas, sino sólo para reconducirlo a su núcleo ineliminable de verdad. Pero la verdad del cristianismo es sólo la que se produce cada vez, a través de las «autenticaciones» que advienen en diálogo con la historia, y con la asistencia del Espíritu como ha enseñado Jesús. Podemos pensar que la Iglesia del XVII se equivocó al condenar a Galileo; pero lo pensamos legítimamente sólo desde nuestro punto de vista históricamente situado, en virtud de lo que, entre tanto, ha acontecido y hemos aprendido; no desde el punto de vista de la verdad eterna de las Escrituras o, también, sólo de la «Ciencia». No podemos, pues, ni siquiera imaginar la empresa de desmitificación del mensaje cristiano de modo definitivo; quizás es éste otro de los sentidos de la estrechísima relación entre la fe y las obras de la que habla frecuentemente la Biblia; sólo en la historia de la salvación, que avanza a través de las épocas y los distintos momentos a lo largo

de una línea guiada por la Providencia (y, por tanto, de acuerdo con un ritmo cuyo sentido es el de un progreso hacia la madurez y el final de los tiempos), el significado mismo del mensaje evangélico se aclara o, mejor, adquiere sentidos cada vez menos comprometidos con la religiosidad naturalista de lo sagrado como violencia.

Lo que sabemos, pues, y lo que vemos claro con la idea de secularización como rasgo esencial de la historia de la salvación es que no podemos, y sobre todo no debemos, dejarnos alejar de la enseñanza de Cristo por prejuicios metafísicos, sean los cultivados por la mentalidad cientifista o historicista que la consideran «lógicamente» inaceptable, sean los del autoritarismo eclesiástico que fijan de una vez por todas el sentido de la revelación en forma de mitos irracionales a los que deberíamos adherirnos en nombre de la absoluta —metafísica y violenta— transcendencia de Dios. La religiosidad moderna —la única que nos es dada como vocación, si queremos que sea auténtica— no puede prescindir, por esto, de una de las enseñanzas originarias de Lutero: la idea del «libre examen» de las Escrituras. Aunque, como diré dentro de poco, este examen no pueda dejar de lado la vinculación con la comunidad de la Iglesia (que no se identifica, sin embargo, con la autoridad eclesiástica), la verdad es que no podemos (ya) imaginar la salvación como escucha y aplicación de

un mensaje que no necesita interpretación. La actualidad de la hermenéutica, que con buenas razones se piensa como *la* filosofía de la modernidad,<sup>12</sup> significa desde el punto de vista de la experiencia religiosa que para nosotros, quizá mucho más que en cualquier otra época del pasado de la cristiandad, la salvación pasa a través de la interpretación; no sólo es necesario entender el texto evangélico para aplicarlo prácticamente a nuestra vida: antes, y con mayor generalidad que cualquier «puesta en práctica», esta comprensión se identifica con la historia misma de (nuestra) salvación, y la interpretación personal de las Escrituras es el primer imperativo que las Escrituras mismas nos proponen.

¿Qué es lo que vuelvo a encontrar si y cuando —movido a ello por ciertas conclusiones alcanzadas en el plano filosófico, pero también por un conjunto de motivaciones «culturales» que comparto con mi mundo y, sobre todo, por una herencia que no ha dejado de actuar en mí— vuelvo a encontrar el cristianismo? No estoy ciertamente ante un patrimonio de doctrinas y de preceptos, claramente definidos, que resolverían to-

12. Para una discusión más amplia de este punto, remito a *Oltre l'interpretazione*, Laterza, 1989 y 1992 (tr. cast. de P. Aragón Rincón, en Paidós, 1995) y al ensayo «Verso un'ontologia dell'attualità» en *Filosofia* 87, edición a cargo de G. Vattimo, Roma-Bari, Laterza, 1988.

das mis dudas y me indicarían claramente qué hacer. Es verdad que la doctrina cristiana que me ha predicado la Iglesia católica tiende a presentarse con esta apariencia, de modo que, de no encontrarla de nuevo así, sería porque, en el fondo, no quiero volver a encontrarla en su verdad. Pero este cristianismo dogmático y disciplinario no tiene nada que ver con lo que mis contemporáneos y yo «re encontramos»; no es ésta la forma en la que la enseñanza de Jesús se muestra capaz de atraernos y de hablarnos. ¿Es sólo culpa nuestra? o ¿no debería, este hecho, hacer reflexionar también a aquellos que se consideran los depositarios de la verdad de la fe y de la misión de predicarla al mundo? El cristianismo que yo encuentro de nuevo, o que los medio creyentes de hoy encontramos de nuevo, incluye, ciertamente, también a la Iglesia oficial, pero sólo como parte de un acontecimiento más complejo que comprende también la cuestión de la reinterpretación continua del mensaje bíblico.

Más claramente: lo que reencuentro es una doctrina que tiene su clave en la *kenosis* de Dios y, por tanto, en la salvación entendida como disolución de lo sagrado natural-violento; esta doctrina se me ha transmitido por una institución que, sin embargo, por lo que consigo entender, tiende a poner en segundo plano precisamente este núcleo kenótico y secularizante, pero no hasta el punto de impedir que se manifieste (so-

bre todo en la experiencia religiosa concreta de los creyentes) y de substraerse al juicio que, en su nombre, se emite sobre la institución misma. Por esto insisto tanto en el «no dejarse alejar de la enseñanza de Cristo» a causa del escándalo de la enseñanza oficial de la Iglesia. Sé bien, me lo han repetido muchos confesores y directores espirituales, que no hay que dejarse escandalizar por la Iglesia, o que este escándalo es también una prueba a la que Dios (pero ¿no será siempre el Dios paradójico, caprichoso e imprevisible de la religión natural?) me somete para verificar la pureza de mi fe. Puedo aceptar buenamente que es necesario que haya escándalos. Pero, en este caso, su sentido es, justamente, advertirme de la necesidad de una interpretación personal de las Escrituras, sin la cual Jesús y la salvación seguirían siendo inaccesibles para mí.

### *Secularización: el límite de la caridad*

Actualmente hay como un extraño movimiento de búsqueda y desilusión en la actitud de muchos hacia la Iglesia: se reencuentra (el interés por) el cristianismo y uno se vuelve a escuchar la enseñanza del Papa y de los obispos; pero, muy pronto, uno se aleja de nuevo porque esta enseñanza no dice «palabras de vida eterna», cree

cumplir con su misión al proponer de nuevo una visión rígida, y hoy ya teóricamente insostenible, de la naturaleza del hombre y de la moral que de ella derivaría. En términos más próximos a mi experiencia como estudioso de la filosofía: el reencuentro del cristianismo se ha hecho posible por la disolución de la metafísica —es decir, por el final de las filosofías objetivistas, dogmáticas, y también de las pretensiones de una cultura, la europea, que creía haber descubierto y realizado la verdadera «naturaleza» del hombre—; a quien reencuentra el cristianismo a partir de estas experiencias —que, repitámoslo, no son sólo de los filósofos, sino de cualquiera que viva en la realidad pluralista de las sociedades tardo-industriales— no se le puede proponer una doctrina acartonada, capaz de corresponder sólo, y con algunos perjuicios, a los impulsos reactivos, regresivos, que sustentan muchos de los fundamentalismos entre los que vivimos.

El cristianismo reencontrado como doctrina de la salvación, es decir, de la *kenosis* y de la secularización, no es, pues, un patrimonio de doctrinas definidas de una vez por todas y a las que dirigirse para encontrar finalmente un terreno firme en el mar de la incertidumbre y en la Babel de lenguajes del mundo posmetafísico; proporciona, sin embargo, un principio crítico lo suficientemente claro como para orientarse en relación a este mundo, en relación, ante todo, a

la Iglesia y en relación, en fin, al proceso mismo de secularización. El principio crítico se aclara si se intenta responder a la pregunta por el «límite» de la secularización. La *kenosis*, realmente, no se puede pensar como indefinida negación de Dios, ni puede justificar cualquier interpretación de las Sagradas Escrituras.

De nuevo hay que referirse al paralelismo entre teología de la secularización y ontología del debilitamiento. En el caso de esta última, el largo adiós a las estructuras fuertes del ser sólo puede ser concebido como un proceso indefinido de consumación y disolución de estas estructuras, que no desemboca en la «nada plenamente realizada» (ya la expresión revela lo contradictorio de la idea). La nada «finalmente» alcanzada como conclusión de la historia del nihilismo sería también una presencia objetiva, desplegada como tal. El nihilismo sólo puede ser una historia (Nietzsche, cuando habla de nihilismo cumplido, entiende sólo el nihilismo vivido no ya, reactivamente, como pérdida y lamento por el final de la metafísica, sino como *chance* de una nueva posición del hombre en relación al ser). ¿Es sólo un motivo lógico —la contradicción de pensar la nada, en lugar del ser, como única presencia metafísica desplegada al final del proceso— lo que obliga a concebir el nihilismo como una historia infinita? ¿O debemos considerar que es precisamente la inspiración

cristiana la que actúa en la filosofía (en esta filosofía) orientando el pensamiento en este sentido? Es ésta una pregunta que ya se ha presentado varias veces en estas páginas, y a la que no creo posible responder, al menos no en el sentido de que, una vez reconocido el parentesco o la auténtica dependencia de la ontología débil respecto al mensaje cristiano, se deba remitir a su verdadero origen: por ejemplo, admitir que aquí se está «vendiendo» por filosofía un discurso teológico que pertenece a otro «género» y tiene otras reglas, y que no puede pretender valer como conjunto de enunciados filosóficos. La relación de la filosofía —de esta filosofía— con la teología cristiana se reconoce en el marco de una concepción de la secularización que, de algún modo, prevé precisamente una «transcripción» filosófica, de este tipo, del mensaje bíblico; pero no considera la transcripción como un equívoco, un enmascaramiento, una apariencia que se trataría de disipar para encontrar la verdad originaria, sino como una interpretación, legitimada por la doctrina de la encarnación de Dios...

Si se formula la idea del nihilismo como historia infinita en los términos del «texto» religioso que, podemos admitir, la sustenta y la inspira, éste nos hablará de la *kenosis* como dirigida y, por tanto, también limitada y provista de sentido, por el amor de Dios. *Dilige, et quod vis fac*, un precepto que se encuentra en la obra de

san Agustín,<sup>13</sup> expresa bien el único criterio en base al cual se debe ver la secularización. En otro contexto me he encontrado con que el término mismo de «caridad» ha reencontrado recientemente, de forma imprevista pero no por ello menos significativa, carta de ciudadanía en filosofía.<sup>14</sup> Pero, al margen de esto —que podría ser otro síntoma del retorno del cristianismo— y más allá de cualquier preferencia sentimental por el amor antes que por la justicia, la severidad o la majestad de Dios, está bastante claro que todo el Nuevo Testamento orienta al reconocimiento de este único criterio supremo.

La interpretación que Jesucristo da de las profecías del Antiguo Testamento, incluso esa interpretación de las profecías que es Él mismo, desvela su verdadero sentido que, finalmente, es uno sólo: el amor de Dios por sus criaturas. Este sentido «último», sin embargo, precisamente por el hecho de ser *caritas*, no es jamás verdaderamente último, no tiene la perentoriedad del principio metafísico, más allá del cual no se va y frente al cual cesa todo preguntar. La infinitud inagotable del nihilismo quizás esté motivada sólo por el hecho de que el amor, como sentido

13. San Agustín, *In epistolam Johannis ad Parthos*, X, VII, cap. 8.

14. Véase el ya citado *Oltre l'interpretazione*, págs. 51-52 (en ed. cast., pág. 85).

«último» de la revelación, carece de verdadera ultimidad; por otra parte, la razón por la que la filosofía, al final de la época de la metafísica, descubre que ya no puede creer en el fundamento, en la causa primera objetivamente dada ante la mente, es que se ha dado cuenta (al haber sido educada en esto también, o precisamente, por la tradición cristiana) de la violencia implícita en toda ultimidad, en todo primer principio que acalle cualquier nueva pregunta.<sup>15</sup>

### *Ilustración reencontrada*

Como se ve, sólo estoy intentando desplegar y articular de manera comprensible, y espero que convincente también, el significado que ha tenido para mí el «descubrimiento» del nexo entre ontología débil e idea de la secularización como sentido positivo de la revelación cristiana. Este descubrimiento no sólo me proporcio-

15. Encuentro que la única definición filosófica posible de la violencia es que ésta acalla toda nueva pregunta; véase sobre esto mi ensayo «Metafísica, violencia, secolarizzazione», en *Filosofía* 86, edición a cargo de G. Vattimo, Roma-Bari, Laterza, 1987 (tr. cast. en G. Vattimo [edición a cargo de] *La secularización de la filosofía*, Gedisa, Barcelona, 1992).

na un punto de vista unitario desde el que mirar la época en la que vivo, la historia de la modernidad y el sentido de la racionalización social, de la tecnología, etc., sino que me abre de nuevo también el camino para dialogar con la tradición cristiana, a la que no he dejado nunca de pertenecer (igual que, por otra parte, el mundo moderno en el que vivo), pero cuyo sentido no conseguía entender ya, desviado (escandalizado, literalmente: obstaculizado por piedras de escándalo, con las que se tropieza) a causa de la rigidez metafísica, tanto de la mentalidad filosófica moderna como de la cerrazón dogmático-disciplinaria de la Iglesia.

En particular, ya que aquí de lo que intento hablar es de la cuestión religiosa, la idea de secularización como indefinida deriva, limitada sólo por el principio de la caridad, me permite salir del *impasse* en el que siempre se ha encontrado la conciencia moderna ante la revelación cristiana: la imposibilidad de adherirse a una doctrina que aparece, con demasiada dureza, en oposición a las «conquistas» de la razón ilustrada, demasiado mezclada de mitos que requieren imperiosamente ser desenmascarados. Desde el momento en que me esfuerzo por entender seriamente el sentido de la *kenosis*, siguiendo también los resultados de la crítica filosófica a la mentalidad metafísica, me doy cuenta de que el desenmascarador es el mismo

Cristo,<sup>16</sup> y de que el desenmascaramiento que inaugura (o cuyo verdadero sentido muestra finalmente, ya que la *kenosis* comienza con la creación misma y con el Antiguo Testamento) es el significado mismo de la historia de la salvación. Creer en ella, entonces, no querrá decir aceptar literalmente todo lo que está escrito en el Evangelio y en la enseñanza dogmática de la Iglesia, sino esforzarse por entender, ante todo, qué sentido tienen los textos evangélicos para mí, aquí, ahora; en otras palabras, leer los signos de los tiempos, sin más reserva que el mandamiento del amor —éste sí, no secularizable, pero precisamente porque, si queremos, es un mandato «formal», casi como el imperativo categórico kantiano—; no manda algo determinado y de una vez por todas, sino aplicaciones que se deben «inventar» en diálogo con las situaciones específicas, a la luz de lo que las Sagradas Escrituras han «revelado».

Pero ¿el desenmascaramiento que la razón moderna creyó que debía realizar respecto a la revelación no estará dirigido precisamente, ante todo, contra la idea misma de revelación, es decir, de intervención divina en la historia?, ¿con-

16. En este sentido puede leerse también lo que dice el cap. III de la *Imitación de Cristo*: «Cui aeternum Verbum loquitur, a multis opinionibus expeditur» (Aquel a quien el Verbo habla, se libera de muchas opiniones).

tra la idea de creación, de dependencia del hombre respecto a la divinidad, etc.? ¿Cómo haré para conciliar el reencuentro del cristianismo, incluso mediante la idea de *kenosis* como secularización, con este desenmascaramiento radical? Sobre esto tengo sólo dos respuestas, que no me parecen lógicamente definitivas, sino suficientemente convincentes. Primero: en la misma teología de nuestro siglo, por lo que sé de ello, determinados aspectos esenciales del desenmascaramiento moderno han sido acogidos como aspectos de la «autenticación» secularizante de la fe. Pienso en la idea de un cristianismo adulto en Dietrich Bonhoeffer que, a su juicio, ya no debería dirigirse a Dios como supremo *deus ex machina*, que resuelve todos los problemas y conflictos; pienso también en muchas posiciones que, sobre todo al considerar el Holocausto de los hebreos bajo el nazismo, han empezado a reflexionar sobre la posibilidad de pensar un Dios no omnipotente, sino en lucha, junto al hombre, por el triunfo del bien.

Con estos ejemplos —a los que quizá se podría intentar añadir otros, más persuasivos— lo que quiero decir es que, si se razona prescindiendo de los prejuicios metafísicos (que creen que pueden establecer definitivamente la existencia y los atributos esenciales de Dios, para, después, hacer descender de ahí también los principios de la ley «natural», descendiendo hasta las más mínimas

prescripciones relativas a la vida individual y social, y así, hasta la prohibición de los profilácticos...), no hay razones inderogables para no intentar entender también el sentido cristiano («kenótico», secularizante, desacralizante en sentido positivo) de las desmitificaciones modernas más radicales, a condición de que éstas abandonen también las pretensiones de absolutidad que con demasiada frecuencia las han inspirado. En otras palabras: una vez abandonadas las pretensiones de objetividad de la metafísica, hoy nadie debería poder decir que «Dios no existe», ni, por otra parte, que su existencia y su naturaleza están racionalmente establecidas de forma definitiva. Lo que creo que se puede decir en términos de un pensamiento no metafísico es que gran parte de las conquistas —teóricas y prácticas, hasta llegar a la organización racional de la sociedad, al liberalismo y a la democracia— de la razón moderna están arraigadas en la tradición hebraico-cristiana y no son pensables fuera de ella.

El modo razonable de ver este hecho, dado que tomamos en consideración que no puede ser juzgado desde un punto de vista «externo», absoluto y suprahistórico, es intentar formular una interpretación del mismo; esto es, como diría Luigi Pareyson,<sup>17</sup> intentar captar la regla in-

17. Que es quizás el único entre los pensadores de la hermenéutica contemporánea que ha formulado una teo-

terna del proceso, como sentido de un itinerario en el que estamos implicados y que contiene indicaciones a tener en cuenta en nuestros juicios y en nuestras elecciones. «Captar» la regla del proceso en el que estamos implicados no quiere decir, por supuesto, verla objetivamente y demostrarla como la única verdadera: por eso se habla aquí de interpretación. Otra de las razones para reencontrar el cristianismo, junto al reconocimiento (interpretativo, por supuesto) de la relación de pertenencia que nos vincula a la tradición cristiana, es precisamente el hecho de que en su doctrina está «prevista» la interpretación, está previsto el universal carácter interpretativo (kenótico) de la historia del ser.

### *Los contenidos de la fe*

Todo esto conduce a la segunda de las «respuestas» de las que hablaba hace poco: ni siquiera el «descubrimiento» de la secularización

ría explícita del acto interpretativo, no limitado a la recuperación de la noción diltheyana de «comprensión»: véase sobre esto su *Estetica: teoria della formatività* (1954), Milán, Bompiani, 1988, especialmente el capítulo V, y también el ensayo sobre «La conoscenza degli altri», en *Esistenza e persona* (1950), Génova, Il Melangolo, 1985, especialmente págs. 210 y sigs.

como sentido de la historia de la salvación pretende ser un enunciado metafísico, esencial. Es desde el punto de vista de «nuestra» situación al final de la modernidad desde donde esta interpretación de la historia del ser como debilitamiento y de su relación con la revelación cristiana parece razonablemente (la más) sostenible.

Mantengámonos, sin embargo, a nivel de premisas, a modo de introducción: una vez consolidado el principio de la secularización como lo que me permite escuchar de nuevo los contenidos de la revelación bíblica y una vez individuado el límite de la «transcripción» secularizante en el mandamiento de la caridad, ¿cómo me comportaré, en concreto, respecto a lo que pasa bajo el nombre de religión, cristianismo, fe y moral cristiana? ¿Volver a la práctica de los sacramentos? ¿Frecuentar la iglesia para la misa dominical y escuchar los sermones? ¿Dejarme guiar por las encíclicas del Papa en mi trabajo como estudioso de la filosofía y, *part time*, como observador y crítico de las costumbres contemporáneas (que, para mí, es además un trabajo casi completamente idéntico al de estudioso de la filosofía)?

Confieso (ya que hablo aquí siempre en primera persona, aceptando los riesgos de esta opción...) que hasta ahora me había visto en la situación de volver a la iglesia, y no con espíritu puramente «formal», sólo en ocasiones solemnes

y, alguna que otra vez, tristes: funerales por personas queridas, pero también bautizos y bodas; en alguna ocasión, por razones prioritariamente «estéticas» (que me cuidó mucho de distinguir y desvalorizar respecto a las «auténticamente» religiosas), he ido a la novena de Navidad, cantada en latín, en una de las insólitas iglesias en las que todavía se celebra. Ya no manifiesto el desprecio (los tibios serán vomitados, según una frase del Apocalipsis) que experimentaba como católico militante respecto a los medio creyentes, justamente los que van a la iglesia sólo por bodas, bautizos, funerales. Es más, me parece que todo lo que he dicho hasta ahora es una apología de la figura del medio creyente.

El título que he querido dar a estas páginas pretende expresar precisamente esta apología: me da vueltas en la cabeza desde que, una tarde de bochorno hace muchos años, me encontré con que debía telefonar, desde la cabina de una heladería de Milán que está en la parada de la autopista, al profesor Gustavo Bontadini, gran exponente de la filosofía católica «neoclásica», aristotélico-tomista, con el que no compartía tesis teóricas pero al que me unía el afecto y la admiración. La llamada era en relación a un concurso a cátedra en el que éramos compañeros de comisión y, por tanto, teníamos que hablar de «baja cocina» académica. Pero Bontadini, con el que no había hablado hacía tiem-

po, quiso pasar a temas esenciales, preguntándome de repente, mientras estábamos saludándonos aún, si, en el fondo, creía todavía en Dios. No sé si mi respuesta estuvo condicionada por la paradójica situación en la que la pregunta se me planteaba: señoras sofocadas que, sentadas en las mesas al lado del teléfono, comían helados y bebían naranjadas. Respondí que creía creer.

Desde entonces ésta me parece la mejor formulación de mis relaciones con la religión —con la cristiana católica en la que he crecido, y sigue siendo mi punto de referencia cuando pienso en la religión—. De esto también (de la referencia privilegiada al cristianismo) se podría preguntar el porqué. Pero que en mi reencontro de la religión se deba tratar, al menos como punto de partida, del cristianismo, en parte, lo he justificado en las páginas anteriores: es en el cristianismo donde encuentro el «texto» original de esa transcripción que es la ontología débil, a la que, muy probablemente, he llegado porque partía, precisamente, de esas raíces cristianas. Círculo, por tanto; relativa casualidad de la totalidad. ¿Y bien? Quien encuentre todo esto escandaloso debería tomarse la molestia y aceptar el peso de la prueba contraria, que sólo podría ser una renovada posición metafísica; ésta no parece mucho más probable.

### *Paréntesis: la «cuestión moral»*

Cuando, como católico practicante-militante, despreciaba a los medio creyentes, creía saber también que, para muchos de ellos, el problema de la práctica religiosa no estaba constituido tanto por la inaceptabilidad racional de los dogmas cristianos, cuanto por el rechazo de la ética predicada por la Iglesia, especialmente por su intolerancia respecto al sexto mandamiento, y por la moral sexual católica. Gran parte de mis compañeros de liceo habían dejado las prácticas religiosas porque no tenían intención de plegarse a la disciplina cristiana en materia sexual. No sé si hoy todavía es así: aunque la enseñanza oficial de la Iglesia no ha cambiado y los principios de la moral «natural» en los que el Papa se inspira para prohibir el uso de los profilácticos incluso en la época del sida sigan siendo los mismos, es más que sabido que la práctica pastoral de los confesores es infinitamente más tolerante. Con todo, sigue siendo embarazosa y contraria a toda dignidad, coherencia y transparencia personal la situación de quien frecuenta la iglesia y no tiene, en absoluto, intención de abandonar la vida «de pecado» en la que, según la enseñanza eclesiástica oficial, vive.

Es probable que el camino principal para la negación de Dios, del que disponían los adoles-

centes de los años cincuenta, ya no sea hoy el de la moral sexual. Pero en aquellos años era así, y sería estúpido negar que este ámbito de problemas ha tenido un papel también en mi alejamiento de la práctica religiosa. Puedo, solamente, reducir la banalidad de este reconocimiento añadiendo que, ya en mi adolescencia y quizá por mérito de confesores y directores espirituales que casualmente he encontrado (y hacia los que sigo experimentando un grandísimo agradecimiento), la moral sexual jamás se me predicó y presentó en términos terroríficos, ni siquiera como problema central. Las discusiones más apasionadas con mi confesor —un gran estudioso de santo Tomás, personalidad de inteligencia y humanidad excepcionales— se referían principalmente al problema de la política de los católicos en Italia y, más en general, a un tema que últimamente (verano de 1995) ha vuelto a ser tristemente actual, el de la «guerra justa», un tema en el que me parecía que se revelaba la tendencia de la Iglesia a descender a compromisos con el poder.

Más en general, también esta cuestión me parecía que implicaba la idea, característica de la perspectiva tomista de mi confesor y que a mí me aparecía ya como inaceptable, de una fundación de la verdad cristiana en una metafísica natural (demostración de la existencia de Dios, a continuación leyes naturales, etc.).

La razón por la que la cuestión de la ley natural me importaba tanto era una mezcla de problemáticas filosóficas (había empezado a leer a Nietzsche) y personales. (¿Es, pues, verdad que, finalmente, vale la máxima: *cherchez la femme*? No lo creo, pero no me importaría admitirlo: la mujer o, en todo caso, el objeto de amor a causa del cual alguien puede decidir no volver a misa, es siempre una cuestión de amor, justamente. Y no estoy en absoluto seguro de que se pueda sostener que este amor, *eros*, no tiene que ver con la *caritas*, con el ágape predicado por el Evangelio.) Esa segunda (¿y más radical?) razón por la que me importaba el problema de la ley natural —y de la metafísica que la sustenta— era que, entre tanto, había tomado en consideración (¿o será más *politically correct* decir que: había elegido?) el pertenecer a una minoría sexual, dedicada a lo que el catecismo llamaba *vicio contra natura*, pecado contra el Espíritu Santo o algo por el estilo.

No, yo no había hecho este descubrimiento, o elección, por obra o a causa de mi asiduidad a los ambientes católicos, como maliciosamente alguien podría verse inducido a pensar: colegios, seminarios y conventos se consideran, en general, lugares en los que se forman hábitos homosexuales, pero yo no me había dado cuenta de ello nunca. No conseguía creer entonces, y ciertamente no lo creo ahora, que la conducta

homosexual fuese intrínsecamente desordenada, por lo que no podría haber una vida moralmente digna salvo en el ámbito del único «uso» legítimo, el reproductivo, de la sexualidad. Hoy, con más claridad que entonces, me doy cuenta de que el horror de la Iglesia católica por la homosexualidad es uno de los más evidentes residuos supersticiosos de los que la marcan, como lo sería el que se predicase todavía que existen animales impuros, cuyo contacto debe ser evitado a toda costa, o como lo es el antifeminismo de fondo que induce al Papa a rechazar la idea del sacerdocio femenino sólo en base al hecho de que los apóstoles eran varones (pero, como alguien ha observado, también eran pescadores, hebreos, casados: ¿no debería contar esto también?), un hecho interpretado como providencial a la luz de una concepción metafísica de la vocación «natural» de la mujer...

Empecé a dejar de ir a la iglesia cuando, por un lado, en el estudio de la filosofía encontré cada vez más razones para considerar insostenible la metafísica «cristiana» y, por otro, en el plano personal comencé a intentar construirme una vida sentimental libre del esquema neurótico de pecado y confesión. Además ¿cómo podría pertenecer a una iglesia cuya enseñanza pública me considera una persona despreciable o como mucho, de aceptar esta calificación, un enfermo que hay que curar, un hermano mons-

truoso al que amar, pero al que mantener escondido? Es verdad que el problema de la homosexualidad afecta sólo a un grupo determinado de personas, una pequeña minoría en la Iglesia; pero, para mí —como para otros, y pienso en cómo la vivió Pasolini— se ha convertido también en la clave de lectura de todas las demás supersticiones de la Iglesia y, fuera de la Iglesia, de todas las formas de exclusión social.

Se puede, desde luego, no exagerar el problema de la propia constitución homosexual, si uno se niega a convertirse en profesional obsesivo de la liberación gay, pero no hasta el punto de ignorar la relación entre esta forma de exclusión y las otras muchas que marcan todavía nuestra sociedad y, de rebote, la Iglesia que, en el plano de la moral como en el de la política, parece estar condenada a llegar siempre con siglos de retraso respecto a la evolución de las costumbres. Por tanto, quizás hoy parezca anticuado el énfasis con el que Pasolini se consideraba una suerte de emblema de todos los rechazados de la tierra, una especie de Jesucristo crucificado por todo tipo de fariseos, pero, en definitiva, también para mí y para muchos como yo, vivir mi condición de marginación, también sexual, en cuanto ligada a cualquier otra forma de marginalidad o exclusión, racial o de clase o de otro tipo, fue un hecho de importancia decisiva: el descubrimiento de una clave interpretativa, cuyos límites veo,

pero a la que no renunciaría jamás. El menor énfasis respecto al modelo de Pasolini, o también respecto a ciertas exageraciones revolucionarias de los años sesenta y setenta, está estrechamente ligado para mí, una vez más, a la idea de secularización. No estoy convencido de que la verdad esté en los márgenes, por tanto, no lo estoy de que haya un proletariado ideal (aunque sólo sea, o ya no sea el marxiano) portador del sentido auténtico de la historia, del que forma parte también la específica minoría marginada de los homosexuales. Sé, sin embargo, que el horror por este tipo de «desviación» es también un aspecto de esa violencia ligada a lo sagrado natural que la encarnación de Cristo me exige eliminar; por supuesto, junto a muchas otras formas de violencia y con medios que, a su vez, no estén marcados por la misma culpa. Por amor al prójimo, y para evitar convertirme en violento combatiente contra la violencia, puedo también no pretender cambiar con una discusión definitiva la mentalidad de mucha gente con la que, por otra parte, estoy de acuerdo en otras cosas y que puede llegar, como mucho, a tolerar mi estilo de vida pero no a aprobarlo totalmente. No creo, por el contrario, que se pueda transigir en los principios y en algunos derechos fundamentales, sobre todo a nivel de leyes del Estado (empezando por el derecho de los gays a constituir familias reconocidas legalmen-

te, un derecho negado en nombre de la adopción, por parte del Estado laico, de una concepción metafísica de la familia «natural», propugnada de hecho sólo por la Iglesia católica). Se trata, sin embargo, de considerar la reducción de la violencia como un proceso siempre en curso y no como una condición ideal de autenticidad que se pueda establecer definitivamente adecuándose a una esencia eterna del hombre, de la moral, de la sociedad.

### *Retornar ¿adónde?*

Por esta disgresión demasiado centrada en la primera persona (es otro de los riesgos aceptados por respeto al género literario...) se puede al menos comprender que no pretendo en absoluto reencontrar el cristianismo volviendo a poner en orden mi vida en base a la moral católica oficial. Y, sobre todo, (para volver al plano de la doctrina) no pienso que se trate, para mí (o para quien tenga un itinerario análogo a través de la secularización moderna), de reencontrar la verdad de la fe en su literalidad, tal como todavía la predica con frecuencia la Iglesia. Estoy convencido, y no sólo por «bajos» motivos de apego a mis pasiones, de que, si hay para mí una vocación a reencontrar el cristianismo, ésta sig-

nifica ante todo la tarea de volver a pensar los contenidos de la revelación en términos secularizados —también en el sentido de «conformes al siglo»—; en formas, pues, que no repugnen a mi, poca o mucha, cultura de hombre de mi tiempo. Todo lo contrario a un volver arrepentido a la casa del padre (entendida como la disciplina católica), disponiéndose a la sumisión y mortificando la propia soberbia intelectual.

Muy simplemente —creo que es el momento de repetirlo— reivindico el derecho a escuchar de nuevo la palabra evangélica sin tener por ello que compartir las auténticas supersticiones, en materia de filosofía y de moral, que todavía la oscurecen en la doctrina oficial de la Iglesia. Quiero interpretar la palabra evangélica como el mismo Jesús enseñó a hacerlo, traduciendo la letra, frecuentemente violenta, de los preceptos y de las profecías, a términos más conformes con el mandamiento supremo de la caridad.

Volveré un momento sobre el ejemplo de la obstinada negación del sacerdocio femenino por parte del actual Pontífice. Aquí se ve claramente la puesta en práctica de una superstición metafísica (la mujer tiene un determinado papel natural que no comprende la posibilidad del sacerdocio) contra un deber de caridad que consiste en atender a la nueva conciencia de las mujeres en nuestra sociedad. No reivindico el «natural» derecho de la mujer al sacerdocio, oponien-

do una metafísica a otra. Digo, solamente, que es expresión de caridad el reconocimiento de los «nuevos» derechos, la atención hacia todos aquellos movimientos de «promoción» que tienden a reducir las situaciones de violencia objetiva contra alguien; esta atención no puede ser obstaculizada por la creencia en estructuras metafísicas objetivas, una creencia que deviene fatalmente superstición y auténtica idolatría.

El ejemplo del sacerdocio femenino y, por otra parte, también el del tabú de la homosexualidad son un terreno relativamente fácil para la aplicación de mi discurso de la secularización. ¿Y todos los demás casos de supervivencia de un lenguaje «supersticioso» en la doctrina cristiana? En última instancia, si el Papa no quiere conceder el sacerdocio a las mujeres es porque la Biblia llama a Dios padre y no madre, aunque reserva a la Virgen María un papel que no es en absoluto secundario. Paternidad de Dios, estructura «familiar» de la Trinidad, maternidad virginal de María —estos y otros «contenidos» de la revelación cristiana ¿serán también objeto de lecturas secularizantes y desmitificadoras?—. Es verdad que dispongo de un principio general que puede establecer un límite a la secularización, el de la caridad; pero se podría cuestionar cómo, más concretamente, puede y debe ser aplicado este principio. Si digo que vuelvo a creer, ¿en qué, de la doctrina cris-

tiana tal como todos la hemos recibido, vuelvo a creer?

### *Una fe «reducida»*

Me considero un medio creyente también porque no conseguiría responder de manera exhaustiva a esta pregunta. Tengo, naturalmente, respuestas, pero no la que consistiría en la reformulación de los artículos del Credo en términos secularizados. Por ejemplo, diría en primer lugar que la interpretación «kenótica» de los artículos de fe corre paralela a la vida de cada uno, al compromiso por encarnar concretamente los principios en la propia existencia, y ello no puede convertirse en fórmula. Por lo demás, el Credo es también y sobre todo un «símbolo» de valor externo, en el que se reconocen los miembros de una comunidad, una especie de consigna, de «tarjeta» destinada a funcionar como signo de reconocimiento. Ciertamente, si se piensa en cómo la historia de la cristiandad ha estado marcada por luchas sanguinarias en torno a un término particular del Credo, a una palabra particular de las Escrituras, mi posición parece irrealista; pero quizá podría encontrar precisamente aquí una justificación, en el sentido de que orientaría a entender, ante todo, que

no hay que considerar las palabras de las Escrituras como algo en torno a lo que uno puede enfrentarse al otro y, eventualmente, degollarlo. Nuevamente, la esencia de la revelación reducida a la caridad, y todo lo demás dejado a la no definitividad de las diversas experiencias históricas, también de las mitologías que, en cada momento, han aparecido como «comprometedoras» para las particulares humanidades históricas.

Si recito el Credo, o también si rezo, las palabras que uso no tienen para mí el sonido realista que los defensores de una fe, concebida metafísicamente, piensan que deben atribuirles. Así, si llamo a Dios «padre» cargaré este término de un conjunto de referencias que tienen que ver con mi experiencia histórica y también con mi biografía, que no ignoran la problematicidad de atribuir a la divinidad caracteres humanos y, por añadidura, vinculados a un determinado modelo de familia. Si pienso en todas estas cosas, desde luego, ya no sé bien qué es lo que digo cuando recito el Padrenuestro. Pero también esta desorientación, creo, forma parte de mi experiencia de la fe como respuesta a la revelación de la *kenosis*. En el uso del término Padre ¿quedará sólo lo que Schleiermacher llamaba el sentimiento puro de la dependencia? Probablemente sí, y de nuevo éste es el núcleo que no pienso que pueda ser objeto de reducción y desmitificación; el por-

qué no lo sé, pero lo cierto es que todo el discurso sobre la superación de la metafísica, que me conduce a no poder ya hablar del ser como estructura eterna, me orienta a pensar el ser como evento y, por tanto, como algo que viene iniciado por una iniciativa, y por una iniciativa que no es la mía. La historicidad de mi existencia es procedencia y la emancipación, o la salvación, o la redención, consiste precisamente también en el tomar en consideración este carácter eventual del ser que me pone en la situación de entrar activamente en la historia, y no de contemplar simplemente y pasivamente sus leyes necesarias. Es éste, una vez más, el sentido de la frase «no os llamo ya siervos, sino amigos».

Pero, entonces, los contenidos de la tradición cristiana que reencuentro en virtud de la ontología débil y de la idea de secularización ¿se reducirán todos a la caridad? ¿Creo «solamente» que Dios ama y crea el mundo por amor, y que esto requiere como respuesta un compromiso con la caridad por parte de las criaturas? Porque es verdad que también en el Evangelio toda la ley y los profetas se reducen a dos mandamientos: «Ama a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a ti mismo». ¿Qué significarán, entonces, para mí, todas las historias narradas en las Escrituras y las interpretaciones que de ellas se han dado en la historia de la espiritualidad cristiana? Alguna verdad, en este resultado re-

ductivo del discurso, creo que hay. La revelación bíblica, con toda su carga de mitos, se dirige sólo a nuestra instrucción, y el sentido de ésta es, justamente, el amor de Dios y el amor del prójimo. También el bellísimo *incipit* de la carta de san Pablo a los hebreos, «Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis...» (Dios, que en tiempos antiguos había ya hablado muchas veces y en diversos modos a nuestros padres por medio de los profetas, últimamente, en estos días, nos ha hablado a nosotros por medio de su Hijo) —que la liturgia propone en una de las tres misas de Navidad— puede ser leído en el mismo sentido. Pero contra la pura y simple reducción está el hecho de que tampoco Jesús se consideró a sí mismo el desvelamiento último y definitivo de las profecías: prometió mandar el Espíritu de Verdad porque la revelación debía proseguir. Las historias y los mitos de la Biblia tienen el mismo sentido que la encarnación y, antes aún, que la creación, al menos si se la ve desde el punto de vista de la fe cristiana. Son modos a través de los cuales el ser divino se comunica fuera de sí, reduciéndose y abajándose por amor. Esto también, naturalmente, es un mito, es la «explicación» cristiana de la historia, una explicación difícil porque, desde el punto de vista de un ser divino totalmente realizado en sí mismo, sería imposible justificar cualquier historia, no

sólo los mitos de las Escrituras, sino, en primer lugar, la creación misma.

¿Y si el acto de fe que Dios nos pide consistiese precisamente en reconocer en los mitos de las Escrituras, y en la historia de la espiritualidad y de la teología cristiana, ese único contenido que es el mandamiento de la caridad? ¿Equivaldría esto a decir que aquellos mitos y esta historia no tienen sentido alguno para nosotros, una vez hemos llegado al descubrimiento de la verdad última, que sería, justamente, el mandamiento de la caridad? Sería como decir que no tiene sentido proponerse leer los signos de los tiempos, tal como el Evangelio nos invita a hacer, porque sabemos ya que en éstos se revelan la providencia y la voluntad redentora de Dios. Como la caridad no se puede ejercitar en abstracto, sino que debe aplicarse a las situaciones concretas, es probable que también el sentido de la revelación pueda sernos dado sólo dentro de un contexto histórico, el contexto histórico en el que, de hecho, vivimos. También en este sentido quizás haya que reconocer que la secularización es la verdad del cristianismo: el mensaje de Cristo no resuena en el vacío, sino que propone una tarea en relación con la situación en la que nos encontramos y esta situación, para ser comprendida a la luz de la caridad, debe, en todo caso, definirse en términos reconocibles. En relación con estos contenidos específicos, sin

embargo, la actitud del creyente mantiene un significado globalmente desmitificador y, por tanto, en cierto sentido, también reductivo; pero no hasta el punto de ejercerse como desde fuera; la secularización desmitificadora que la fe nos invita a realizar en relación con la «historia» —desde los mitos heredados a la espiritualidad, a los escritos de los Padres de la Iglesia, a la cultura común, etc.— está siempre cualificada e históricamente comprometida, y es, por tanto, tributaria de otras mitologías y de otras historias de las que no prescinde como no puede dejar de lado la propia individualidad específica.

### *Secularización contra pensamiento trágico*

Es más, en definitiva es quizá precisamente la *caritas* la que impone no olvidar las múltiples historias que se nos han transmitido y de las que somos herederos, al menos en cuanto que constituyen nuestra procedencia. Por lo que a mí respecta, a pesar de la intolerancia por el escándalo de la superstición de muchos aspectos de la enseñanza oficial de la Iglesia actual, en relación con la tradición cristiana tengo una actitud globalmente amistosa, hecha de reconocimiento, respeto y admiración. No me dejo escandalizar por las Cruzadas o por la Inquisición, entre

otras cosas porque me afectan bastante menos que un cierto fundamentalismo de Juan Pablo II. Tengo simpatía por la historia de la santidad cristiana, por los mártires, las vírgenes y los confesores de los que habla, con frecuencia en términos legendarios, el breviario romano. No es, en absoluto, una tradición de la que sienta necesidad de liberarme, como no siento necesidad alguna de liberarme de las huellas, que espero sean consistentes, de mi educación cristiana y católica, de la que he aprendido a organizarme la vida, a hacer examen de conciencia, a trabajar seriamente (cuando lo consigo), en fin, a no dispersarme; admito que esta educación ha sido más moral (y quizá política) que mística, y esto está vinculado también a un momento muy preciso de la historia del catolicismo italiano, al que, en muchos sentidos, me siento profundamente ligado, precisamente por límites que se deben a la implicación de la Iglesia en los asuntos, justamente, sociales y políticos de la Italia contemporánea. Soy hijo de una época en la que la fe de muchos católicos militantes italianos se medía con la crónica política, con problemas como la apertura a la izquierda, la nacionalización de la energía eléctrica, el sindicalismo blanco o rojo... cuestiones todas que, hoy, me parecen bastante poco ligadas a los problemas de la fe; pero una huella de todo esto me parece, una vez más, que está presente y muy viva en mi insis-

tencia en la secularización, que se sitúa en un ángulo diametralmente opuesto al de tanto cristianismo apocalíptico o dostoiévskiano de hoy, por el que tengo mucho respeto (pensando, sobre todo, en mi maestro Pareyson), pero que creo que constituye el último gran equívoco metafísico del pensamiento cristiano: la idea de una separación radical entre la historia de la salvación y la historia secular, respecto a la que la revelación tendría sólo un significado apocalíptico: de desvelamiento de la insensatez de la historia mundana a la luz de un asunto totalmente otro, para el que los tiempos y los ritmos de la historia secular sólo tienen un sentido negativo, que hay que quemar en la paradoja del salto en la fe o, como mucho, considerar como tiempo de prueba.

Comparando, precisamente, la «tonalidad» de mi cristianismo reencontrado como doctrina de la secularización con este cristianismo apocalíptico y trágico puedo intentar precisar también su significado y sus contenidos. Tal vez las razones histórico-culturales del reencuentro de la religión que he intentado ilustrar al inicio de estas páginas expliquen también la popularidad, hoy, de la imagen trágica y apocalíptica del cristianismo. Es ésta, también, un efecto del final de la metafísica, al menos en el sentido de que no ve la religión como la culminación de una escala que, recorriendo el orden objetivo de los

seres, llega finalmente al ser supremo, a Dios. El orden objetivo del mundo se ha hecho trizas, bien porque la tradicional imagen realista del conocimiento (como si la mente fuese un espejo que refleja fielmente las cosas como son fuera) no ha resistido las críticas filosóficas, bien porque, sobre todo, de hecho la voluntad de poder se ha afirmado como la única esencia de la ciencia-técnica, por lo que el orden del mundo, si lo hay, es una producción del hombre, de su intelecto y de su praxis. Si ya no se concibe como el punto supremo del orden objetivo del mundo, Dios reafirma su transcendencia: aparece a la conciencia religiosa como lo «totalmente Otro» del que habla buena parte de la filosofía contemporánea y que se hace presente en nuestra experiencia, sobre todo, en acontecimientos «catastróficos», al menos en cuanto que ponen en crisis todas las certezas y seguridades que podamos construirnos con nuestros medios humanos. La filosofía de la religión de nuestro siglo es prioritariamente «existencialista»: mientras santo Tomás y la Edad Media pensaban probar la existencia de Dios a partir del orden del mundo, el pensamiento religioso moderno busca las pruebas de Dios, sobre todo, en la precariedad y tragedia de la condición humana, al encontrar, naturalmente, mucho material para la propia reflexión especialmente en tantos clamorosos «fracasos» de la

razón moderna: Auschwitz, por un lado, y la destrucción del colonialismo eurocéntrico, por el otro, han hecho insostenible la ideología del progreso; y hoy, las muchas contradicciones de la ciencia-técnica, desde la devastación ecológica hasta los recientes problemas de la bioética, parece que nos deban hacer reconocer a todos que «ahora ya sólo un Dios puede salvarnos», como dice Heidegger en una famosa entrevista de los últimos años, publicada póstumamente.<sup>18</sup>

La duda que —como se habrá entendido— intento despertar contra este cristianismo trágico y apocalíptico, que parece que sólo puede probar su propia verdad sobre la base de una radical desvalorización de la historia mundana, es que éste quizá sea sólo el reverso, igualmente inaceptable, de aquel cristianismo que creía legitimarse con la metafísica tradicional. Aquí, no sólo no se da ningún paso adelante respecto a la religiosidad metafísica del pasado, tal vez se da algún paso atrás. ¿Es más auténticamente «cristiano», es decir, lejano a la divinidad caprichosa y violenta de las religiones naturales, el Dios fundamento supremo de la realidad, del que hablaba la metafísica grecocristiana, que el Dios

18. Véase, traducida al italiano, en edición a cargo de A. Marini, *Ormai solo un Dio ci può salvare*, Parma, Guanda, 1987 (en *Der Spiegel*, 23, 1976).

totalmente otro de la religiosidad trágica, alimentada de pensamiento existencialista?

Si pensamos, como creo que debemos hacer en base al Evangelio, que el sentido de la creación y de la redención es la *kenosis*, probablemente tendríamos que reconocer que la continuidad que la metafísica clásica establecía entre Dios y el mundo es más auténticamente «kenótica» que la transcendencia que se le reconoce cuando se le llama el «totalmente Otro». A pesar de su aparente «heterodoxia» total —ya que la enseñanza oficial de la Iglesia sigue estando fundamentalmente inspirada en la tradición aristotélico-tomista, si bien diluida y enmascarada— este cristianismo trágico está objetivamente en profunda sintonía con los aspectos más fundamentalistas del catolicismo representado por el Pontífice actual. Pero estas implicaciones son sólo el indicio más visible del carácter globalmente «regresivo» del cristianismo trágico, al que se podría, incluso, describir como inspirado por una fe prioritariamente vetero-testamentaria, que tiende a dejar en segundo plano el significado de la misma encarnación de Cristo; ésta se considera, sobre todo, como condición de la muerte en la cruz, y esta última como confirmación de la paradójica transcendencia y alteridad de Dios respecto a toda lógica mundana.

Hay una suerte de predominio de la religiosidad hebrea en el retorno de la religión en el

pensamiento contemporáneo. (Es casi oportuno advertir que esta observación carece de cualquier intención antisemita.) Es un hecho que la total alteridad de Dios respecto al mundo parece afirmarse también en detrimento del reconocimiento del evento cristiano. Para Emmanuel Lévinas, por ejemplo, aunque también en cierta medida para Jacques Derrida, que retoma y comenta todo esto, no hay verdadera diferencia entre los tiempos históricos: todo momento de la historia está en relación inmediata con la eternidad, la historicidad de la existencia se reduce totalmente a su finitud —al hecho de que este-mos *siempre* arrojados a una situación, a cuyos peculiares caracteres, sin embargo, no se presta atención verdaderamente, ya que lo que importa es la relación, puramente «vertical», con lo eterno, con lo Otro.

Si se intenta ser coherente con las razones «antimetafísicas» que, al menos así me parece, originan profundamente el retorno de la religión en la filosofía de hoy, creo que se debe tomar en consideración que el resultado de este retorno no puede ser el cristianismo trágico, porque no capta en todo su significado el anuncio de la *kenosis* y, en consecuencia, retorna fatalmente a una concepción de Dios que tiene todos los caracteres del Dios metafísico —fundamento «último», perentorio, más allá del cual no se va— con una recuperación explícita, además, de

los rasgos de autoridad personal propios del Dios premetafísico de la religión natural.

### *La razón y el salto*

Pero los contenidos de la fe cristiana —Dios creador, el pecado, la necesidad de perdón y de redención, la resurrección de Cristo como promesa de la resurrección final de las criaturas— ¿no son, en todo caso, lo suficientemente paradójicos como para dar la razón a quien piensa que el único modo de creer, una vez reconocidas como impracticables las vías metafísicas hacia Dios de santo Tomás, es el del salto, el de la disponibilidad a reconocer la total alteridad —precisamente como piensa la religiosidad trágica y existencialista?—. El salto, sin embargo, es tanto más indispensable cuanto más conservamos las palabras del Evangelio en su literalidad. ¿Qué hacer con un mandamiento como: «Si tu ojo te escandaliza, arráncalo y tíralo lejos»? Naturalmente, se responderá que los más empedernidos teóricos del salto paradójico en la fe distinguen también entre textos claramente «allegóricos», como éste, y otros enunciados que, por el contrario, habría que tomar literalmente, empezando por los históricos (milagros, resurrección). Pero este límite entre textos que necesitan

«interpretación» y textos que deben ser tomados literalmente (una cuestión, por lo demás, viva en toda la tradición exegética), se resuelve siempre, bien en base a la presuposición de una racionalidad metafísica presuntamente natural, bien, con mayor frecuencia aún, delegando la decisión en la autoridad de la Iglesia que, a su vez, ha sido ya aceptada mediante el salto en la paradoja. Me parece evidente que, en base a las premisas que me han guiado hasta aquí, para mí no tiene sentido la referencia al fondo racional obvio y natural que establecería esta distinción; el discurso sobre la autoridad de la Iglesia es menos banal, ya que no puedo no reconocer que los textos sagrados a los que me refiero y quiero interpretar me son transmitidos por una cierta tradición viva que, sobre esta base, puede reivindicar también el derecho a enseñarme cómo interpretarlos.

También aquí —lo digo sólo para quien no esté familiarizado con los problemas de la hermenéutica y, aún antes, con el catecismo católico— estamos rozando temas muy controvertidos tanto en teología como en filosofía. La Iglesia católica opone al principio luterano del libre examen de las Escrituras la tesis de que las fuentes de la revelación son dos, las Escrituras y la tradición. Es ésta una tesis que siempre me ha parecido preferible a la de la *sola Scriptura* protestante, porque la verdad es que el mismo tex-

to de las Escrituras —pienso, sobre todo, en el Nuevo Testamento— es ya la fijación de discursos que circulaban anteriormente en la comunidad de creyentes. Lo que no me parece aceptable es que se identifique, sin más, la tradición de la Iglesia con la enseñanza del Papa y de los obispos (incluso, en este último siglo, sólo con la del Papa). Quiero decir que el límite representado por el principio de la caridad, que debe guiar la interpretación secularizante del texto sagrado, prescribe, ciertamente, una escucha caritativa a la tradición, pero esta escucha se dirige a la comunidad viva de los creyentes, y no se restringe a la enseñanza *ex cathedra* de la jerarquía eclesiástica. Es más que evidente que una escucha así no proporciona principios dogmáticos netos, como las definiciones del Papa y de los concilios que, obviamente, también pienso que se deben tener en cuenta. Pero la relación con la tradición viva de la comunidad de los creyentes es bastante más personal y arriesgada, forma parte de ese deber global, con el que se identifica la tarea del creyente, de reinterpretar personalmente el mensaje evangélico.

No pienso, pues, que escuchar las palabras del Evangelio, incluso las más paradójicas, requiera el salto y, en fin, una suerte de aceptación «irracional» de la autoridad. Sé muy bien hasta qué punto es importante, en la historia de la espiritualidad moderna, la tesis pascaliana de la

apuesta, que representa quizá la única gran alternativa, hasta ahora, a los *preambula fidei* de la tradición tomista. Pero tal vez se debería reflexionar sobre el hecho de que la apuesta pascaliana, es decir, la idea de que la experiencia de la fe es un salto en la paradoja, es una idea característicamente *moderna*: ligada a la época de la razón «triumfante», al menos en cuanto al principio. Pascal es también matemático y teórico del *esprit de géometrie*, y es, sobre todo, un contemporáneo de Descartes. La paradoja como característica de la fe cristiana fue retomada, y no por casualidad, por Kierkegaard, contemporáneo de Hegel, es decir, en otro momento culminante —quizás el último— del racionalismo filosófico moderno. Pero hoy que la razón cartesiana, y también la hegeliana, han realizado su parábola, ya no tiene sentido contraponer tan netamente fe y razón.

### *¡Qué pena!*

El Evangelio es más amigable respecto a la razón (tardo) moderna y sus exigencias de lo que una concepción, en el fondo autoritaria, de la salvación me quiera hacer creer. Este rango amigable —no llamo así a otra cosa que al amor de Dios por la criatura, que es el sentido mismo del men-

saje bíblico— me conduce también a mirar con ojos secularizantes —es decir, debilitadores— muchos aspectos de la doctrina cristiana que, de por sí, parecen justamente excluirlo del todo. Lo que siempre me reprochan los interlocutores cristianos más ortodoxos, o también los que, sin parecer tan ortodoxos, se inclinan, sin embargo, hacia un cristianismo trágico y apocalíptico, es que, en una versión secularizada y débil, las asperezas, la severidad, el rigor que caracteriza a la justicia divina deben perderse y, así, el sentido mismo del pecado, la realidad del mal y, en consecuencia, también la necesidad de redención.

Ciertamente, es quizás exagerado decir, como he llegado a hacer en algunas discusiones, que para mí el único sentido cristiano de la palabra pecado es el exclamativo, como cuando se dice ¡qué pena! (*che peccato!*) para lamentar una ocasión perdida, una amistad que ha acabado y, en general, (por extensión) la finitud de todo lo que tiene valor y a lo que nos sentimos apegados. Pero ¿no deberíamos reconocer que Jesús nos rescata del pecado también y sobre todo porque lo desvela en su nulidad? ¿No sucederá con lo que llamamos pecado lo que se ha verificado a propósito de las muchas prescripciones rituales que Jesús dejó fuera de juego como provisionales y ya innecesarias? No sólo el sábado («No está hecho el hombre para el sábado, sino el sábado para el hombre»), sino la misma cir-

cuncisión, que deja de ser una condición indispensable para pertenecer al pueblo de Dios. ¿Qué impide pensar que también los demás pecados, los que nosotros todavía consideramos como tales, estén destinados a desvelarse un día a la misma luz?

La resistencia a esta idea está totalmente ligada a la de que hay pecados definibles como tales en base a una ley natural, justamente en base a una visión metafísica de esencias. Pero esta visión metafísica no es otra cosa que la absolutización de visiones del mundo determinadas históricamente, respetables como todo producto cultural humano (por amor al prójimo), pero nada más. Bueno, se dirá, pero entonces ¿también el mandamiento «no matarás» será algún día secularizable? Me gustaría recordar que la norma de la secularización es la caridad y, más en general o en lenguaje ético, la reducción de la violencia en todas sus formas; por lo tanto, no hay secularización alguna del pecado de homicidio. Con este límite de la caridad —que, además de al homicidio, se aplica también en cierta medida al escándalo: es decir, impone un cierto respeto por las expectativas morales de los demás, de la comunidad en la que vivo, que no se pueden derribar de golpe sólo por amor a la «Verdad» de la que me sentiría depositario— es posible pensar verdaderamente que la acción de Cristo respecto al mal es también una acción

de disolución irónica; todo lo contrario a tantas actitudes cristianas que se creen en la obligación de exagerar el gigantesco poder del mal en el mundo, como si éste fuese un modo de enfatizar el poder salvífico de quien nos libera de ello. El Antiguo Testamento, y también algunas páginas del Nuevo, están plagadas de situaciones en las que la justicia divina se ejerce de manera terrible, y, no ocasionalmente, de acuerdo con las crueles costumbres de las sociedades de la época.<sup>19</sup>

Sergio Quinzio, en la discusión desde la que se origina este texto, me ha objetado que no puedo alejar el rostro justo de Dios, para conservar sólo el amoroso y misericordioso. Ambos aspectos, dice, están presentes en las Escrituras y el creyente debe aceptar los dos. ¿Cómo conciliarlos? La imposibilidad para nosotros de llegar a esta conciliación es sólo expresión del terrible y trascendente enigma de Dios: una vez más, se requiere un «salto» y una aceptación. Pero la incomprendibilidad de Dios ¿no será, precisamente, otra pervivencia de los prejuicios violentos de la religión natural, precisamente de aquella de la que Jesús ha querido liberarnos? Añadiré además que, si bien no pue-

19. Véase, por ejemplo, el horripilante final del salmo 137: «Hija de Babel, devastadora, /feliz quien te devuelva el mal que nos hiciste, /feliz quien agarre y estrelle /contra la roca a tus pequeños».

do demostrarlo, tengo la impresión (y tengo la impresión de que es una impresión difundida) de que en el Nuevo Testamento son menos numerosas las páginas «de justicia» que las «de misericordia», lo que me induce a mantener la convicción de que la relación entre los dos rostros de Dios es, en realidad, una relación entre momentos diversos de la historia de la salvación, y de que la justicia divina es un atributo aún cercano, ante todo, a la idea natural de lo sagrado, que debe ser «secularizada» precisamente en nombre del mandamiento único del amor.

Pero ¿podrá Dios no llamar injusticia a lo que es injusto, renunciar totalmente a su función de juez? La religión ¿no será también y ante todo hambre y sed de justicia, de una justicia que raramente se realiza en este mundo y que, por tanto, exige ser restablecida en la eternidad, con el juicio particular (al que cada uno se somete tras la muerte) y con el juicio final universal? Pero, si esperamos que, en estos juicios, Dios se limite a hacer justicia, exactamente como un tribunal humano, sólo que dotado, además, de un perfecto equilibrio e infalibilidad ¿qué haremos con su promesa de perdonar los pecados? El expediente de decir que Dios perdona sólo a quien lo merece, por ejemplo y ante todo al arrepentirse de lo que ha hecho, sería una solución muy miserable a la necesidad de restablecer un equilibrio perturbado: ciertamen-

te, no bastaría para satisfacer a quien ha visto a su familia destruida por un asesino o a los supervivientes del Holocausto.

Dios puede muy bien ser juez y, sin embargo, perdonar; éste es, en todo caso, el misterio con el que debemos contar; un misterio que, por otra parte, quizá nos resulte menos incomprensible si reconocemos que todos tenemos necesidad de perdón; no tanto o principalmente porque hayamos violado principios sagrados, metafísicamente sancionados, sino porque hemos «faltado» en relación a aquel a quien debíamos amar —tal vez el mismo Dios (que no se identifica, sin embargo, con la ley natural como con tanta frecuencia nos han dicho) y el prójimo, bajo cuya apariencia se nos presenta.

El significado (exclusivamente) exclamativo del término pena (*peccato*), si lo miramos así, no es tan inaceptable ni está tan alejado de lo que podemos cristianamente pensar. Una concepción similar de la culpa no se puede traducir, ciertamente, en términos jurídicos inmediatos; y la preocupación de quien no quiere dejar a un lado la justicia de Dios está con frecuencia dirigida, sobre todo, al orden terreno; ciertamente, la misma palabra pecado no tiene sentido para los códigos mundanos. Pero ni siquiera creo que se trate de tranquilizarse, mediante el refugio en la rigurosa distinción entre el orden natural y el orden sobrenatural: sería de nuevo una

pura distinción de las que, en estas páginas, he propuesto llamar metafísicas (y, por tanto, marcadas por la violencia).

La secularización no afecta sólo a los contenidos de las Escrituras, sino también, inseparablemente, a las estructuras y los órdenes mundanos. Mientras el cristiano se mueve en el orden mundano de acuerdo con los principios propios de este orden, y sigue, pues, las reglas del juego y no se cree legitimado para violarlas en función de sus referencias «sobrenaturales», deberá, sin embargo, en base al mandamiento único de la caridad y sin fantasías respecto a leyes naturales, mirar también este orden como un sistema que ha de hacerse más ligero, menos punitivo y más abierto al reconocimiento de las (a veces buenas) razones de los culpables, además de al derecho de las víctimas.

En lugar de presentarse como un defensor de la sacralidad e intangibilidad de los «Valores», el cristiano debería actuar, sobre todo, como un anarquista no violento, como un deconstructor irónico de las pretensiones de los órdenes históricos, guiado no por la búsqueda de una mayor comodidad para él, sino por el principio de la caridad hacia los otros.

Bien, se podrá decir todavía (entre otras muchas cosas): pero ¿este reencuentro del cristianismo no será, en consecuencia, un intento de dar fuerza al pensamiento débil, es decir, a una

determinada filosofía, legitimándola y recomendándola como auténtica heredera de la tradición religiosa predominante en la sociedad occidental? Se podría tener la curiosidad de saber si, como me ha preguntado Quinzio en el debate al que he aludido ya, creo en la resurrección (de Cristo y en la prometida a las criaturas), o, más simplemente, si rezo, si voy a misa. Admito que semejantes preguntas no me parecen sólo curiosidad respecto a mi vida privada (que rechazaría, por supuesto, como trivial), sino que me parece que se orientan a entender si, al final, la vinculación entre pensamiento posmetafísico, ontología débil y nihilismo, por un lado, y doctrina cristiana, por otro, se resuelve, en mi perspectiva, a favor de uno u otro de los dos términos. Si me limitase a teorizar y explicar que la ontología débil es heredera de la tradición cristiana, ¿podría decir, verdaderamente, que he «recontrado» la religión? El pensamiento débil, cuando se ha reconocido heredero del cristianismo, es decir, posibilitado sólo por esta herencia, ¿se siente impulsado, en consecuencia, a rezar al Dios de Jesucristo o no?

Creo haber dicho ya más arriba que para no pensar más el ser entérminos metafísicos, como una estructura necesaria dada de una vez por todas, hay que pensarlo como evento; y el evento es fruto de una iniciativa, de la que yo mismo me siento «efecto», heredero, destinatario.

Si, como creo, la experiencia religiosa es sentimiento de dependencia (como, con razón, la había definido Schleiermacher), consciencia de que mi libertad es iniciativa iniciada (según la expresión de Pareyson), el pensamiento filosófico del ser como evento está también intrínsecamente orientado en sentido religioso. Dirigirse a Dios rezándole implica, ciertamente, algo más: una concepción de la divinidad como persona. Sé bien que hay espiritualidades religiosas (el budismo) en las que se reza también sin que ello implique que se dé algo como una persona divina a la que dirigirse. Por tanto, cuando rezo —ya que lo hago, de la manera más tradicional, sobre todo recitando los salmos y otras plegarias del breviario romano— soy consciente de que no actúo sólo sobre la base de una persuasión filosófica, sino, al contrario, de que doy un paso más allá. Por otra parte, precisamente la lectura filosófica que creo poder dar del cristianismo, concentrada en torno a la idea de secularización, me permite el no pretender racionalizar completamente mi actitud religiosa: puedo aceptar que muchas de las cosas que pienso y digo cuando rezo están sujetas todavía a una posible ulterior secularización (así, la idea de que Dios sea padre y no madre también; o, ni más ni menos, que sea persona como lo soy yo...). Y además, precisamente la disolución de la razón metafísica, con sus pretensiones de cap-

tar definitivamente el verdadero ser, me permite también aceptar que haya un cierto grado de «mito» en mi vida, que no necesariamente debe ser traducido en términos racionales —también la razón debe ser secularizada, hasta el fondo, en nombre de la caridad: por ejemplo, en nombre de la simpatía que me une a la tradición cristiana, de la admiración que, como ya he dicho, me suscitan las virtudes (casi todas) de los santos, del sentimiento de pertenencia que, a pesar de todo, experimento en relación a la Iglesia concebida como comunidad de los que creen en Jesucristo, aunque, y sobre todo, prestando poca atención al Papa y a sus prejuicios.

«Volver a creer», en el fondo, quiere decir un poco todo esto: quizá también apostar en el sentido de Pascal, esperando vencer pero sin estar en absoluto seguro de ello. Volver a creer o, también, esperar creer.

### *Post scriptum*

El manuscrito de este breve libro estaba preparado a comienzos del verano pasado, en julio de 1995; sólo fue entregado al editor en diciembre, no tanto porque a continuación lo hubiese reelaborado y corregido, como porque durante un tiempo he dudado sobre la «legitimidad» del

estilo que en él había adoptado, que me parecía, y me sigue pareciendo, demasiado «en primera persona». Si me decido, con todo, a publicarlo es porque sigo convencido de que un discurso sobre la religión, que no sea sólo una investigación erudita, histórico-documental, sólo puede formularse así. La sospecha con la que tendíamos a ver escritos como éste me parece que corresponde a la tendencia, hoy bastante difundida en nuestra cultura, a producir discursos religiosos sin asumir el riesgo de un compromiso directo y personal respecto a las experiencias y contenidos de los que se habla. Una actitud tan difundida puede tener también justificaciones serias: por ejemplo, y ante todo, una legítima desconfianza respecto a la «verdad» de las experiencias subjetivas, una justa ironía hacia quien habla con el corazón en la mano y cree que esta sinceridad justifica las peores banalidades o los más nauseabundos sentimentalismos. Con la misma frecuencia, sin embargo, el tono «impersonal» de muchos discursos sobre la religión me parece que oculta una especie de hipocresía moral, que precisamente la experiencia religiosa debería desenmascarar y hacer inaceptable. A pesar de todas sus máscaras y de sus pseudónimos, Kierkegaard debería haber mostrado definitivamente que la vía de la distancia impersonal en los discursos religiosos ya no es una vía decentemente practicable.

Sin embargo, por lo que digo en las páginas precedentes, aunque con alusiones demasiado sumarias, respecto a Kierkegaard y al cristianismo trágico, la paradoja o el salto, se comprenderá también que no puedo dejar de sentir simpatía por quien rechaza el discurso (demasiado) directo y prefiere —como a mí también me sucede en el caso de la liturgia— que de las cosas de la fe se hable «en latín», es decir, con la pantalla de una cierta ritualidad, de un lenguaje «monumentalizado» por la tradición y, por tanto, capaz también de alejar de la falsa verdad de lo inmediatamente vivido. Reconociendo tanto las razones del compromiso personal y «testimonial», como las de la distancia y la mediación, no hago sino subrayar conscientemente (con la esperanza de exorcizarlos) ciertos rasgos embarazosos con los que me he encontrado al releer el libro. Con frecuencia hay párrafos en los que el «yo» habría querido ser —de acuerdo con una buena convención estilística en los ensayos argumentativos— un «nosotros»; en otras páginas, el «nosotros» que se ha mantenido debe leerse quizá como un «yo». Me pregunto incluso si todavía me será posible escribir ensayos y «tratados» en la forma canónica, a la que me he acostumbrado como escritor de filosofía, puesto que no se ve bien por qué todo lo que justifica y requiere la primera persona del singular en un escrito «religioso» no debe valer

también, por las mismas razones, para un escrito filosófico. Querría salvarme, solamente, del narcisismo que, a mi juicio, marca ciertos escritos filosóficos, demasiado atentos a estas problemáticas: quién soy yo que hablo, quién es el nosotros en cuyo nombre creo hablar, etc. Sin embargo, precisamente como consecuencia de la experiencia que me ha supuesto el escribir este breve opúsculo «edificante», autobiográfico, temo no poder declararme ya tan seguro de que la atención dirigida a problemáticas similares sea sólo una concesión al narcisismo del estilo, en lugar de entrar *in medias res*. Por lo demás, hasta el *Discurso del método* de Descartes (*si licet...*) es un discurso en primera persona. Tiendo, pues, a pensar que, no sólo accidentalmente y por motivos «estilísticos», el «retorno» de la problemática religiosa en filosofía impone también una revisión del modo en el que se formula el discurso filosófico, al menos como hasta ahora lo he pensado y practicado yo.

No pretendo que el lector se interese en estas reflexiones, una vez más, autobiográficas. Este epílogo está inspirado, por el contrario, por la necesidad de responder a algunas observaciones formuladas por mis primeros lectores, por amigos a los que mostré el texto durante los meses que dejé pasar antes de entregarlo al editor, a causa de las incertidumbres a las que he aludido y que están ligadas, precisamente, a la cuestión

de la «primera persona». Las observaciones giran todas en torno a dos puntos: a) si es justo y correcto «filológicamente» reducir la teología de lo «totalmente Otro» a un pensar trágico que se limitaría a reproducir la concepción naturalista de la divinidad como entidad misteriosa, caprichosa, inaccesible a la razón (y a cualquier razonabilidad), en el fondo tratable sólo a través de la sumisión ciega e incluso de algunas prácticas mágicas; b) si la visión hebraico-cristiana como *kenosis* y actitud amigable de Dios respecto a la criatura no da lugar a un cristianismo demasiado optimista, que tiende a olvidar la dura realidad del mal —entendido no tanto como pecado, cuanto, sobre todo, como sufrimiento inexplicable, como resistencia de un «principio de realidad» que renace continuamente en nuestra experiencia y contra el que no podemos sino recurrir a la gracia de un Dios «Otro».

Las dos observaciones, dejando a un lado la cuestión de la valoración de la teología dialéctica (sobre la que admito haber estado demasiado expeditivo; pero espero poder volver a ello en otro momento), se reducen a una: esto es, si la religión, también en la forma de la religión revelada por Jesucristo, no debe mantener el sentido de la transcendencia que requiere ese salto del que yo digo desconfiar. Desconfiar del salto parece que signifique también negarse a reconocer la realidad del mal y por tanto, si no otra cosa,

contradecir precisamente el principio de la caridad, puesto que puedo quizá tolerar y «secularizar» el mal cuando me afecta a mí, pero debo tomarlo extremadamente en serio si alcanza al prójimo que me pide ayuda o, al menos, comprensión de su sufrimiento.

En todo esto hay, seguramente, también una cuestión de *Stimmung*, de atmósfera espiritual en la cual se vive el cristianismo. Lo que me preocupa es rechazar ese cristianismo que quiere afirmar la religión como necesaria vía de salida de una realidad «intratable»; una vez más, la idea, en fin, bonhoefferiana del Dios «tapagujeros», para la que el camino racional a Dios es el camino de la derrota y del fracaso. Es verosímil que, una vez elegida esta actitud, se acabe por enfatizar la realidad del mal, la insuperabilidad de los límites humanos, la idea de la historia como lugar de sufrimiento y prueba en lugar de como historia de la salvación. Sobre esta base sería hasta demasiado fácil volver la acusación de insensibilidad al mal en el mundo contra los que la formulan desde el punto de vista del cristianismo trágico: en realidad, con demasiada frecuencia el énfasis en la realidad del mal insuperable con medios humanos se ha resuelto, también en la historia de la Iglesia, en aceptación de los males del mundo, confiados a la sola acción de la gracia divina. Al encarnarse, en todos los sentidos de la *kenosis*, Dios hace posible,

por el contrario, un compromiso histórico concebido como efectiva realización de la salvación y no sólo como aceptación de una prueba o búsqueda de méritos con vistas al más allá.

No creo, pues, que el optimismo vinculado a la lectura «débil» de la revelación cristiana conduzca necesariamente a una infravaloración de los males del mundo. Es verdad que la posición «trágica» parece corresponder mejor a las experiencias, apocalípticas en tantos sentidos, que vive la humanidad del siglo XX: efectos perversos del «progreso» técnico y científico, amenaza de problemas existenciales aparentemente irresolubles... Pero el «salto» en la transcendencia, en estas condiciones, puede tener, como mucho, un significado consolador; si se lleva más allá de este significado, deviene fuente de una interpretación supersticiosa, mágica, naturalista de lo divino. No rechazo, desde luego, la consolación. El Espíritu Santo que Jesús manda en Pentecostés y que asiste a la Iglesia en la interpretación secularizante de las Escrituras es también auténtico espíritu de consolación. La salvación que busco a través de la aceptación radical del significado de la *kenosis* no es, pues, una salvación que dependa sólo de mí, que olvide la necesidad de la gracia como don que viene de otro. Pero también es gracia el carácter del movimiento armonioso que excluye la violencia, el esfuerzo, el rechinar de los dientes del perro que lleva mu-

cho tiempo atado, según una imagen de Nietzsche. Que el núcleo filosófico de todo el discurso aquí desarrollado sea la hermenéutica, la filosofía de la interpretación, muestra con ello la profunda fidelidad a la idea de gracia entendida en los dos sentidos: como don que viene de otro y como respuesta que, mientras acepta el don, expresa también, inseparablemente, la verdad más propia de quien lo recibe. (Me remito una vez más a la teoría de la interpretación de Luigi Pareyson, recordada ya a lo largo del texto.)

Se podría concluir que no basta con proponerse interpretar las Escrituras leyendo los signos de los tiempos: el cristianismo trágico, como he dicho, corresponde, incluso demasiado bien, a una cierta *Stimmung* extendida en este fin de milenio, que creo debe ser rebatida puesto que sus resultados son los fundamentalismos, la clausura en el horizonte restringido de la comunidad, la violencia implícita en el concebir a la Iglesia bajo el modelo de un ejército dispuesto a la batalla, la tendencial enemistad hacia el facilitar la existencia que la ciencia y la técnica prometen y realizan en parte. Por tanto, la lectura de los signos de los tiempos tiene siempre también una implicación escatológica, como en los textos evangélicos en los que aparece,<sup>20</sup> que alu-

den siempre al Juicio Final. Esto significa, en la perspectiva que he ilustrado aquí, que en la lectura de los signos hay siempre también una norma que no se reduce totalmente a estos signos; la elección entre pensar trágico y secularización sólo se puede hacer por referencia a esta «norma» escatológica. Una norma tal —la caridad, destinada a permanecer cuando la fe y la esperanza ya no sean necesarias, una vez realizado completamente el reino de Dios— justifica plenamente, me parece, la preferencia por una concepción «amigable» de Dios y del sentido de la religión. Si esto es un exceso de ternura, es Dios mismo quien nos ha dado ejemplo de ello.

20. Lc 12,54 y sigs.; Mt 24,32 y sigs.